سلسلۂ آصفیہ

مبادیٔ فلسفہ

حصۂ دوم

یا

فلسفہ کی دوسری کتاب

از

عبدالماجد

مصنف "فلسفۂ جذبات" "مکالماتِ برکلے" وغیرہ

باہتمام مولوی مسعود علی صاحب ندوی

مطبوعہ معارف پریس اعظم گڑھ

سنہ ۱۹۳۴ء

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

مبادی فلسفہ حصہ اول کو شائع ہوئے پورے تین سال گذر چکے، ان سطور سے قبل اس کا دیباچہ ملاحظہ فرمالیا جائے، یہ حصہ دوم ہے، اس میں ذیل کے سات مقالے فلسفہ کے مختلف مباحث سے متعلق درج ہیں :-

۱۔ تشکک و تشککین (مطبوعہ رسالہ الناظر لکھنؤ، جولائی سنہ ۱۹۱۴ء)

۲۔ حس، (مطبوعہ رسالہ افادہ حیدرآباد دکن، سنہ ۱۹۱۶ء)

۳۔ عمل توجہ، (مطبوعہ رسالہ معارف اعظم گڈھ جولائی و اگست سنہ ۱۹۱۹ء)

۴۔ مکالمہ برکلے، (منقول از مکالمات برکلے مطبوعہ سنہ ۱۹۱۹ء)

۵۔ واجب الوجود اور حکمائے جرمنی، (مطبوعہ رسالہ افادہ حیدرآباد سنہ ۱۹۱۸ء)

۶۔ حکمائے ہند کا فلسفۂ جذبات، (منقول از فلسفۂ جذبات، طبع دوم سنہ ۱۹۱۹ء)

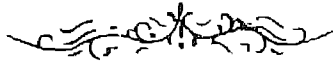
۷۔ مذہب ارتقائی نقطہ نظر سے، (مطبوعہ رسالہ زمانہ سنہ ۱۹۱۶ء)

ان سب مضامین پر نظر ثانی سنہ ۱۹۲۳ء میں اس تفصیل سے کی گئی، کہ ہر مضمون ایک حد تک گویا نیا ہو گیا، طبع و اشاعت کی نوبت دو ڈھائی برس کے بعد اب آرہی ہے،

جس دورِ زندگی کے یادگار یہ مضامین ہین، اسی وقت کے خاص کرم فرما اور اس قسم کی تحریرون کی حوصلہ افزائی کرنے والے، علاوہ مولوی عبدالحق صاحب بی اے معتمد انجمن ترقی اردو کے، (جن کا ذکر مبادی حصۂ اول کے دیباچہ مین آچکا ہے،) مولوی ظفر الملک صاحب مدیر الناظر اور سید محمد حفیظ صاحب بی اے (جو اب الہ آباد یونیورسٹی مین اردو ادب کے استاد، اور ایم اے پی ایچ ڈی وغیرہ ہین) تھے۔ ان اوراق کی حیات تازہ کے ساتھ ان حضرات کی یاد کا بھی تشکر گذاری کے ساتھ تازہ ہو جانا بالکل قدرتی ہے،

عبدالماجد

دریاباد (بارہ بنکی)

ستمبر ۱۹۳۲ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب (۱)

تشکک اور متشککین

فلسفہ کی بنیاد جس وقت سے پڑی بحث و اختلاف کا دروازہ بھی اسی وقت سے کھل گیا، طالیس یونانی سے لیکر برگسان فرانسیسی تک علت تکوین عالم سے متعلق صدہا نظریات قائم ہوتے چلے آئے ہیں، عموماً ایک دوسرے سے مختلف بلکہ اکثر مخالف و متضاد، افلاطون و ارسطو، ڈیکارٹ و اسپنوزا، لاک و لائبنٹز، بارکلے و ہیگل، ان فلسفیوں میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہوا ہے جس پر اس کے حریفوں نے نہایت شد و مد سے رد و قدح نہ کی ہو، لیکن اس قدر تخالف و تضاد کے باوجود کوئی شے ان سب فلسفیوں کے درمیان بطور قدر مشترک بھی رہی ہے، یہ مشترک شے کیا ہے؟ یہ ان فلاسفہ کا یقین ہے، کہ سر حقیقت کا عقل کی مدد سے انکشاف ان کے بس میں ہے، عالم کی تشکیل کا مدار ایک عنصر پر ہے یا زائد پر۔ عنصر حقیقی

(۱) اس مقالہ کے مطالعہ سے قبل اگر مقالہ فلاسفہ اور مذاہب فلسفہ مندرجہ مبادی فلسفہ جلد اول پر ایک نظر کر لیجائے تو بہتر ہوگا،
(معارف پریس اعظم گڈھ)

رُوح ہے یا مادہ، یا دونوں، اس قسم کے سوالات کے جواب میں نفی یا اثبات کا جو بھی پہلو اختیار کیا جائے، بہرحال اتنا ہر فریق تسلیم کرتا رہا کہ اوس نے عقل و فکر کی مدد سے رازِ ہستی کو یقین کے ساتھ دریافت کر لیا ہے گویا یہ فلسفی مادئین یا روحانئین جو کچھ بھی ہوں، پہلے "مستیقنین"[۱] (یا متحکمین) ضرور ہوتے ہیں، مادیت، روحانیت یا فلسفۂ الٰہیات کا کوئی سا بھی مذہب ہو، بہرحال یقین و اعتقاد ہی کی کوئی نہ کوئی صورت ہوگی

غرض تفصیلات میں خواہ کتنا ہی اختلاف و نزاع ہو، تاہم فلسفہ کی تاریخ آغاز سے لیکر اس وقت تک تمام مذاہب فلسفہ میں یہ نقطہ بحث عام و مشترک رہا ہے کہ انسان کی عقل میں رازجوئی اور حقیقت شناسی کی قابلیت ہے اور انسان اپنی عقل کے زور سے علت العلل کی بابت صحیح نظریات قائم ضرور کر سکتا ہے، اتنا پتہ تو تاریخ سے چلتا ہے، باقی خود فطرت بشری کی کچھ ساخت ہی کچھ اسی طریق فکر کے مطابق واقع ہوئی ہے روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ ابتدائے عمر میں انسان کو اپنے قویٰ پر کس درجہ اعتماد اور وثوق ہوتا ہے، اگر یہ نہ ہو تو وہ شاید دنیا کا کوئی کام انجام ہی نہ دے سکے، کچھ انسان کی سرشت ہی ایسی زود اعتقادی و عمل پسندی رکھ دی گئی ہے، ہاں جب اپنی کمزوری اور نارسائی کے بار بار تجربات ہوتے ہیں تب کہیں جا کر اوس میں اپنے متعلق بدگمانی پیدا ہوتی ہے، اور وہ خود

۱؎ "مستیقنین" ترجمہ ہے انگریزی فلسفی اصطلاح [illegible] Dogma [illegible] کا [illegible]
مولانا شبلی مرحوم کے مشورہ و ارشاد کے مطابق پہلی بار اردو میں یہ اصطلاح اختیار کی گئی، لیکن بعض حضرات نے
(Dogma) کا ترجمہ متکلم سے کیا ہے، انکی اصطلاح میں Dogma[illegible] کا ترجمہ متکلمین ہوگا (۱۹۲۲ء)

اپنے اعمال وافکار کو شک وتنقید کی نظر سے دیکھنے لگتا ہے اور شروع شروع وہ دوسروں کو جس راہ پر چلتا دیکھتا ہے، خود بھی اسی پر پڑ لیتا ہے یا زیادہ سے زیادہ یہ کرتا ہے کہ اپنے لئے کوئی دوسرا راستہ اختیار کر لیتا ہے، اس طرف اس کا ذہن کہیں مدتوں ہی میں منتقل ہو سکتا ہے، کہ جس شے کو وہ رفتار سمجھ رہا ہے، وہ حقیقۃً رفتار ہے بھی، یا محض واہمہ کی نقش آرائی،

دوسرے علوم وفنون کی طرح بالکل یہی حال فلسفہ کا ہوا، مابعد الطبیعیات کے میدان میں صدیوں کے بحث وجدال اور ہنگامہ آرائیوں کے بعد جب اختلاف کم ہونے کی جگہ روز بروز بڑھتا اور پھیلتا ہی گیا، تو آخر کار یہ رائے قرار پائی: کہ اب تک سارے سوالات، دیوار و در، سقف ومحراب سے متعلق تھے، حالانکہ اگر عمارت کی استواری مقصود ہے تو پہلے بنیاد کی خبر لینا چاہیئے، یہ مسئلہ تو بعد کا ہے کہ دنیا میں عقلاً وجود حقیقی کس شے یا کن اشیاء کا ثابت ہوتا ہے، پہلے تو یہ طے کرنا ہے کہ آیا انسان کے لئے عقل کی وساطت سے کسی حقیقت کا علم ممکن بھی ہے؟

بانی فلسفۂ یونان، طالیس سے لیکر دیمقراطیس تک، فیثاغورث، انکسامندر، انکسامینس، ہیراقلیطس، انبدقلیس، انکساغورث وغیرہ جیسیوں مشاہیر حکماء پیدا ہوتے رہے، ان میں سے ہر ایک نے الٰہیات میں اپنا ایک ایک نیا نظریہ قائم کیا اور جس طرح بت پرست قوموں اور قبیلوں کے بت الگ الگ ہوتے ہیں،

ہر ایک فلسفی اپنے لئے ایک الگ فلسفہ تراشے ہوئے تھا، ایک جسے مانتا، دوسرا اسی کو جھٹلاتا، یہ جس کے آگے سر جھکاتا، وہ اسی پر ہنسی اڑاتا، اسی مد مین جزر کا آنا ناگزیر تھا، لوگ تناقضات فلاسفہ کو دیکھکر گھبرا اٹھے، اور الٰہیات کی جانب سے ایک بے اطمینانی بلکہ بدگمانی کی رو عام ہوگئی، اب تک ہر شے کی تنقید عقل کیا کرتی تھی، اب خود عقل پر تنقید شروع ہوئی اب تک سارے نظامات فلسفہ کا خلاصہ یہ تھا، کہ فلان مسئلہ کی تحقیق عقل سے یون ہوئی، فلان مسئلہ عقل سے یون ثابت ہوا، اب سوال یہ پیدا ہوا کہ خود عقل کے فیصلے کس حد تک ناطق تسلیم کئے جا سکتے ہین؟ اور قوت عقل کے حدود کیا ہین؟

تاریخ سے جہان تک پتہ چلتا ہے، اس ردعمل کو جس گروہ نے سب سے پہلے باضابطہ شکل دی وہ لوگ یونان مین سوفسطائیہ کہلائے، اون کے سردار بردطوغورس وغورجیس ہوئے ہین، اون کے مسلک کا خلاصہ حسب ذیل ہے:۔

عالم موجودات نام ہے، ایک سلسلۂ تغیرات کا، اور حواس سے جو کچھ محسوس ہوتا ہے، وہ اشیاء کا وجود نہین، بلکہ صرف تغیر و حدوث ہے، پس اگر کوئی شے، قدیم، و واجب الوجود و قائم بالذات موجود ہے، تو اس کا علم تو اس کے ذریعہ سے نہین ہو سکتا، اور جب حواس کے ذریعہ سے اس کا علم ہی نہین ہو سکتا تو اس کے علم کے لئے قوت عقلیہ و فکریہ پر کیونکر اعتماد کیا جا سکتا ہے؟ اس لئے کہ عقل، حواس سے الگ اور بے نیاز ہے ہی نہین، ہم جنھین

معقولات و مجردات سے تعبیر کرتے ہین، وہ تو خود ہی محسوسات و مدرکات سے ماخوذ و مرکب ہوتے ہین، پس حصول علم کے لئے جب حواس غیر معتبر ہین، تو عقل بھی لازماً نارسا و ناقابلِ اعتماد ٹھہری،

اس کے علاوہ جب انسان کے آلات ادراک تمامتر حواس ہی ہین، اور یہ بدیہی ہے کہ ہر شخص کے حواس دوسرے سے مختلف ہوتے ہین، تو ہمارے سارے معلومات کی حیثیت محض اضافی ٹھہری، اور مختلف اشیاء کے وجود کا مفہوم ہم مین سے ہر شخص کے لئے الگ الگ ہوا، ایک شے کسی کو سبز نظر آتی ہے، کسی کو زرد، زید کو چھوٹی معلوم ہوتی ہے، اور عمرو کو بڑی، ہم ہین کہ ایک شے کے وزن سے نکلے جاتے ہین، آپ ہین، کہ اس کو بلاتکلف ایک ہاتھ سے اٹھا لیتے ہین، اب جب ہر قسم کے مدرکات و معلومات محض اعتباری نکلے، تو جن قضایا و کلیات کو ہم یقینیات کے درجہ مین رکھتے ہین، اون کی حیثیت بھی اضافی ہی رہی، اور حقائق حقیقی معنی مین حقائق رہے ہی نہین، بلکہ اون کے مدارج حقیقت بھی، افراد مدرک کے اختلافات مزاج و حواس وغیرہ کے ماتحت و متناسب ایک دوسرے سے مختلف قرار دینے پڑے،

ان مقدمات کی بنا پر سوفسطائیہ نے کلیات ذیل قائم کئے:۔

(۱) دنیا مین وجود حقیقی کسی شے کا نہین،

(۲) اور اگر ہو بھی تو ہمارے پاس اس کے علم کا کوئی ذریعہ نہین،

(۳) اور پھر بالفرض کوئی ذریعہ علم بھی ہو، تو اس علم کو دوسرے تک نقل

کرنا قطعاً ناممکن ہے،

ان نتائج کے لحاظ سے سوفسطائیہ کے نزدیک اشیاء کا حسن و قبح ذاتی ایک بے معنی لفظ تھا، ان لوگون کا ایک معمول یہ ہوگیا تھا، کہ ابھی ایک شے کے اثبات پر زور و شور اشد و مد سے موثر تقریر کرتے اور ابھی خود ہی ویسے ہی زور و قوت کے ساتھ اوسکی نفی و ابطال کے دلائل دینے لگتے، اس گروہ سے فلسفیون کی متانت و سنجیدگی مفقود ہوگئی، فلسفہ کے اصول اور منطق کے قوانین ان کے نزدیک ایک تماشا تھے، محض سامعین کی دلچسپی یا اپنے اظہار کمال کے لئے جب چاہتے سیاہ کو سفید اور سفید کو سیاہ ثابت کرنے لگتے، اور حاضرین محفل سے خوب خوب داد و تحسین حاصل کرتے، گویا ان کا فلسفہ یہ تھا، کہ جب دنیا مین حق و صداقت بذات خود کوئی شے ہی نہین، بلکہ جسے چاہے حق اور جسے چاہے باطل ثابت کیا جاسکتا ہے، تو پھر انسان اپنے جاہ و اقتدار سے کیون دست بردار ہونے لگے، پس اسی نظریہ پر اُن کا عمل تھا مجلسون اور محفلون مین زبان آوری و طلاقت لسانی کے کمالات دکھاتے اور نام پیدا کرتے رہتے،

سوفسطائیون کے بعد ہی، یونان کی سرزمین پر اون کے خلاف شدید رد عمل شروع ہوا، فلاطون و ارسطو وغیرہ بیسیون مشاہیر فلاسفہ یکے بعد دیگرے پیدا ہونے لگے جنھون نے ماہیت اشیاء پر تقریرین بڑے دم دعوے سے کین، حقائق موجودات سے متعلق نظریات پر نظریات مدعیانہ لب و لہجہ مین پیش کئے، انکشاف اسرار ہستی کے بے باکانہ دعوی کئے، اور سوفسطائیت کا لقب، تحقیر و تذلیل کے موقع پر استعمال ہونے لگا،

لیکن استقلال وثبات فلاسفۂ الٰہیین کے اس دور کے نصیب میں بھی نہ تھا، کچھ روز کے زور شور کے بعد یہ طوفان بھی گذر گیا،

تشکک کی بنیاد اپنے اصلی معنی میں اسی وقت سے پڑتی ہے ارسطو کے آخر زمانے میں ایک شخص پرہو[1] پیدا ہوا جس کا نام عربی مصنفین بیرون لکھتے ہیں، اس نے عقل انسانی کے واسطہ سے ادراک حقائق اشیاء کی قابلیت کا یکسر انکار کیا، وہ کہتا ہے کہ مسائل ما بعد الطبیعیات میں مشغولیت انسان کے لئے مضر بھی ہے اور بے معنی بھی، مضر اس لحاظ سے کہ بجائے سکون و اطمینان قلب کے ان سے قلب کی بے اطمینانی و اضطراب میں اضافہ ہوتا ہے، اور بے معنی اس حیثیت سے کہ عقلی دلائل سے ہر مسئلہ کے نفی و اثبات دونوں کو یکساں قوت کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا ہے، پرہو کے نتائج افکار کا خلاصہ قضایائے ذیل میں رکھا جا سکتا ہے،

(۱) ماہیت اشیاء کا علم ہو نہیں سکتا،

(۲) اس لئے انسان کو اپنی قوت فیصلہ معطل رکھنا چاہئے یعنی کسی مسئلہ پر نفیاً یا اثباتاً کوئی سا بھی حکم نہ لگانا چاہیئے،

(۳) اس تعطل قوت فیصلہ اور سکوت مطلق سے وہ سکون قلب و اطمینان خاطر حاصل ہو جائیگا جو حیات انسانی کا عین مقصود و مطلوب ہے،

اجمال کی تفصیل بھی خود پرہو کی زبان سے سنئے، کہتا ہے کہ ہمارے معلومات

---

[1] سنہ ولادت تقریباً ۳۶۵ قبل مسیح،

تمام تر دو چیزیں ہیں، محسوسات و معقولات، اب دیکھنا یہ ہے کہ ماہیت اشیار کا علم کس ذریعہ سے ہو تا ممکن ہے، تو کیا حواس کے ذریعہ سے؟ لیکن حواس تو بداہتہً صرف ظواہر اشیار کو بتاتے ہیں، ماہیت سے انھیں سروکار نہیں پھر کیا عقل کے ذریعہ سے؟ لیکن عقل تمامتر ہماری عادات اور ہماری سوسائٹی کے رسم و رواج کا نتیجہ ہوتی ہے چنانچہ اختلاف عادات ہی کا نتیجہ ہے کہ ہر شخص کی عقل دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، پس ماہیت اشیار کا علم خواہ واسطۂ حواس ہو خواہ واسطۂ عقل، دونوں واسطوں سے ناممکن ہے، ایسی حالت میں ایک دانشمند شخص کے لئے بہترین صورت یہ ہے کہ نظری طور پر اشیار کے حسن و قبح پر حکم لگانے سے سکوت مطلق اختیار کیا جائے، اور عملی زندگی میں افعال کے ترک و اختیار دونوں سے احتراز رکھا جائے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تسکین خاطر حاصل رہے گی، جو فلسفہ و مابعد الطبعیات کے مناقشات میں پڑکر بالکل مفقود ہو جاتی ہے،

پرہو کا ایک شاگرد ٹائمن ہوا ہے، اس نے فلاسفہ کے خلاف اپنے استاد کے دلائل پر اس جرح کا اور اضافہ کیا، کہ یہ لوگ اولیات کو بلا دلیل دیے ثبوت کیسے صحیح تسلیم کرتے ہیں، درآنحالیکہ ان کے اصول پر ہر شے کے تسلیم کرنے کے لئے کوئی منطقی دلیل ہونا چاہیئے، لیکن اگر اولیات پر کوئی دلیل قائم کی گئی، تو وہ محتاج دلیل ٹھہرے اور ان پر اولیات کی تعریف ہی صادق نہ آئی، غرض دونوں صورتوں میں مستیقنین کے لئے کوئی مفر نہیں، اعتراض ان کے مسلک پر ہر صورت

مین وارد ہوتا ہے،

یہی وہ مقام ہے جہان سے متشککین اور سوفسطائیہ کے ڈانڈے الگ ہوتے ہین مستیقنین (یا متحکمین) حقایق اشیا کے بارے مین ایجابی دعوی کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ ہم فلان فلان مسائل کو عقل کی مدد سے قطعی طور پر ثابت کر سکتے ہین، سوفسطائیہ اس کے مقابلہ مین اعتقاد و تحکم کی اسی قوت کے ساتھ سلبی پہلو اختیار کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ ہم فلان فلان مسائل کا بطلان قطعی طور پر کر سکتے ہین، متشککین کا راستہ ان دونون سے الگ تھا، ان کا مسلک لاعلمی کا تھا اور وہ کہتے تھے کہ اثبات و نفی کے ان دونون طریقون مین ادعاے علم مشترک ہے، ان کا کہنا تھا کہ ہم حقایق اشیا کے منکر یا ان کے بطلان کے مدعی بھی نہین، بلکہ صرف اتنا کہتے ہین، کہ ہمین ان کا علم نہین، سوفسطائیہ علم عدم کے مدعی تھے اور متشککین عدم علم کے،

آرسیلاس (۳۱۶ تا ۲۴۰ ق م) نے اکاڈمی کی بنیاد ڈالی، وہ اپنے تشکک مین نظری حیثیت سے پرہو سے بھی چند قدم آگے تھا، پرہو عدم علم کا قائل تھا، لیکن ارسیلاس نے ایک دقیق نقطہ یہ پیدا کیا کہ عدم علم کا دعوی گویا دعوی سلبی ہو لیکن ہے تو دعوی ہی اور دعوی کسی قسم کا اور کسی صورت مین بھی ہو تشکک مطلق کے منافی ہو، بنا بریں آرسیلاس یہ کہتا تھا کہ ہم حقائق اشیا سے اسقدر لاعلم ہین کہ خود اپنی لاعلمی تک کا علم نہین رکھتے اور کچھ نہین جانتے یہانتک کہ اپنے نہ جاننے کو بھی نہین جانتے، اس پر اعتراض یہ ہوتا تھا، کہ اس تشکک محض اور ارتیاب مطلق کیسا تھ

دنیا میں کے گھنٹے گزر کرنا ممکن ہے؟ اس کے جواب میں یہ تشکک کہتا ہے کہ گو
ہم نظری و اعتقادی حیثیت سے تشکک محض اور ہر طرح کے یقین وادعا سے محترز
ہیں، لیکن عملی زندگی کے اصول، نظری زندگی سے کسی قدر مختلف ہیں، یقین کامل تو
ہم عملی زندگی میں بھی کسی مسئلہ کا نہیں رکھتے، لیکن روزانہ ضروریات کے لئے ہم اتنا
بداہتہً سمجھ سکتے ہیں، کہ کسی مسئلہ کا ایک پہلو مقابلہ دوسرے کے راجح ہے اور عمل
کے لئے بس اسی قدر رجحان کافی ہے،

اس کے تقریباً ایک صدی بعد کارنیڈس پیدا ہوا، جو اپنے اعتقادو اعمال میں
قدمائے سوفسطائیہ سے غایت مشابہت رکھتا تھا، چنانچہ جب یہ روم گیا ہے تو پہلے
دن عدل کے محاسن پر اس خوبی سے تقریر کی کہ تمام جلسہ نعرہ ہائے تحسین سے گونج
اٹھا لیکن دوسرے ہی دن اوس نے اپنی پہلی تقریر کی تردید اس زور و قوت کیساتھ
کی کہ حاضرین دنگ رہ گئے، کارنیڈس کا ایک خاص کارنامہ یہ ہے، کہ اس نے
اپنی پرزور نکتہ چینی سے حکماء رواقیین کے فلسفہ کی بنیادیں متزلزل کردیں، وہ کہتا
ہے کہ رواقیین اپنے خدا کو عالم کی روح قرار دیتے ہیں، پس خدا جب روح
ٹھہرا تو لازمی ہے کہ وہ روح کے خواص بھی رکھتا ہو، اور روح کا ایک خاصہ
قابلیت احساس ہے، تو گویا خدا مختلف احساسات سے متحس ہوتا ہے، لیکن
احساسات سے متاثر ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ اس میں قبول تغیرات کی صلاحیت
موجود ہے، اور جو شے متغیر ہوتی ہے، وہ حادث ہوتی ہے، پس رواقیین کا خدا

حادث ٹھہرا، حالانکہ خدا کی تعریف ہی یہ ہے کہ وہ ازلی وابدی ہو، اس کے علاوہ اگر خدا کا وجود ہے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ محدود ہوگا، یا غیر محدود، اگر محدود ہے تو بداہتہً اس پر خدا ہونے کی تعریف صادق نہیں آتی، اور اگر غیر محدود ہے تو ضرور ہے کہ وہ ازلی، ابدی، ناقابل تغیر، ناقابل حرکت ہو، یا دوسرے لفظوں میں، وہ زندہ جاوید وجود نہ رکھتا ہو کہ یہ صورت بھی شان کبریائی کے منافی ہے، اس کے علاوہ خدا یا تو نیک کردار ہوگا، یا ایسا نہ ہوگا، شق اول کے تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے، کہ وہ کسی اعلیٰ و برتر اخلاقی قانون کا پابند ہے، اور یہ پابندی صریحاً اس کی خدائی عظمت کی نفی ہے، لیکن اگر شق دوم صحیح ہے تو کون ایسی ہستی کو خدا تسلیم کریگا، جو نیک کرداری کے وصف سے معرا ہو؟ غرض اس طرح رواقیین نے خدا کے متعلق جو جو تخیلات قائم کئے ہیں، وہ سب (کارنیڈس کہتا ہے کہ) باہم متناقض اور ناقابل قبول ہیں،

رواقیین کے یہاں ایک خاص مسئلہ یہ تھا، کہ جن محسوسات کی تردید کبھی ہمارے تجربہ میں نہیں ہوئی انھیں حقائق کے درجہ میں رکھنا چاہیئے، لیکن کارنیڈس دریافت کرتا ہے، کہ اس دعوی کے معنی کیا ہیں؟ کیا ہمارے پاس کوئی معیار ایسا ہے جس کی بنا پر ہم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں، کہ فلان فلان محسوسات کی تردید کبھی انسانی تجربے میں نہیں آئی ہے؟ کیا حالت خواب و سرسام میں جو صورتیں ہمیں نظر آتی ہیں انکی بابت عین اس وقت ہمارا یہ یقین نہیں ہوتا کہ ان کی محسوسیت ناقابل تردید ہے؟

یا کیا اسی طرح ایک دیوانہ اپنے مجنونانہ محسوسات کو اسی قدر قطعی و یقینی نہین خیال کرتا جتنا ایک صحیح الحواس شخص اپنے محسوسات کو؟ پھر جن محسوسات کو ہم غلط قرار دیتے ہین، اور جن کو صحیح، کیا اون کے درمیان کسی خاص نقطہ پر کوئی حد فاصل قرار دینا ممکن ہے؟ دراصل غلطی کے حدود صحت کے ساتھ اور صحت کے حدود غلطی کے ساتھ ایسے پیوست اور گھلے ملے ہین کہ کسی خاص نقطہ پر ان دونون کے درمیان خط تفریق کھینچ ہی نہین سکتے، پس ایسی حالت مین کسی شے کو قطعی طور پر حقایق کے درجہ مین رکھنا بھی ممکن نہین،

لیکن اگر یقینیات کا علم انسان کی دسترس سے باہر ہے، تو اس متشکک نے کہا کہ اوس کی کوئی وجہ نہین کہ عملی زندگی مین احتمالات و ظنیات سے فائدہ اٹھانے مین تامل کیا جائے، کارنیڈس کہتا ہے، کہ ظن و قیاس کے تین درجے قرار دینا چاہئیے، سب سے ابتدائی طبقہ مین وہ ادراکات داخل ہین، جو بجائے خود صحیح معلوم ہوتے ہین، لیکن ہمارے دوسرے ادراکات کے مطابق نہین، اس سے اونچا درجہ یا طبقۂ اوسط، اُن ادراکات کا ہے، جن کی تائید اون کے متلازم و متعاصر ادراکات سے ہوتی ہو، اس کے بعد آخری اور سب سے بلند مرتبہ اُن ادراکات کا ہے، جن کے ادراکات متلازم کی تائید بجائے خود دیگر ادراکات متلازم سے ہو چکی ہے، غرض اگرچہ انسان کے لئے اعتقادی و نظری حیثیت سے، حقایق اشیاء کا علم ممکن نہین، لیکن زندگی کی عملی ضروریات کے لئے بلحاظ ظن و قیاس تمام اشیاء مین ایک

فرق مراتب و مدارج بالکل کافی ہو،

کارنیڈس کے بعد تشکک کی قیادت انیسیڈمس کے ہاتھ مین آئی، اس نے تشکک کی تائید مین دلائل ذیل قائم کئے:-

(۱) اشیاء عالم کے خواص مین اختلاف، جو چیز مین ایک شخص کو ایک خاص صورت مین نظر آتی ہین، وہی دوسرون کو اوس سے بالکل مختلف محسوس ہوتی ہین،

(۲) اشخاص کے حواس و عقول مین اختلاف جس کی بنا پر ایک ہی شے مختلف افراد پر مختلف اثرات ڈالتی ہے،

(۳) (الف) ایک ہی شخص کے مختلف حواس کے درمیان اختلاف جس کی بنا پر ایک ہی شے دیکھنے مین خوشنما معلوم ہوتی ہے مگر چکھنے پر بالکل بدمزہ نکلتی ہے، اس کے معنی یہ ہین کہ ایک ہی فرد کے حس باصرہ اور حس ذائقہ کے درمیان تخالف ہے،

(ب) اس کے علاوہ ہم یہ پاتے ہین، کہ ہر محسوس شے مختلف عناصر احساس سے مرکب ہوتی ہے، مثلاً ایک سیب ہمارے سامنے رکھا ہے، یہ چکنا ہے، گول ہے، سرخ و زرد ہے، خوشبودار ہے، شیرین ہے، وغیرہ، اب دو ہی صورتین ممکن ہین، یا تو یہ سیب ایک مفرد شے ہے، جو رنگ، شکل، وزن، ذائقہ، شم وغیرہ کی کوئی خاصیت اپنے اندر نہین رکھتا، بلکہ مختلف حواس ان خواص کو خود اپنے لئے پیدا کر لیتے ہین، اور یا اوس کے خواص غیر محدود ہین، ان مین سے یہ چند خواص ہم کو اس لئے محسوس ہوئے ہون کہ ہم اسی قدر حواس رکھتے ہین، اگر حواس کی تعداد زیادہ ہوا

تو خواص اشیاء بھی زیادہ تعداد میں معلوم ہوتے لیکن غرض محسوسیت اشیاء دونوں شقوں میں حواس ہی کے تابع ہیں،

(۴) ادراک اشیاء میں اشخاص کے اختلاف ماحول کے باعث تغیرات جو شئے بچپن میں ہمیں بھلی معلوم ہوتی تھی، جوانی میں اس سے نفرت ہوگئی، جو غذائیں بھوک کے وقت نہایت پر لطف معلوم ہوتی ہیں حالت سیری میں کوئی لطف نہیں رکھتیں،

(۵) ادراک اشیاء میں اشیاء کے اختلاف ماحول کے باعث تغیرات، متحرک شئے اگر بہت دور ہے تو ساکن نظر آتی ہے، لیمپ کی روشنی آفتاب کے سامنے تقریباً غیر مرئی رہتی ہے، ہاتھی کو فاصلہ سے دیکھو، چھوٹا اور حقیر سا جانور نظر آئیگا،

(۶) کوئی ادراک خالص نہیں ہوتا، ہر ایک میں اجزائے غیر کی آمیزش ہوتی ہے، مثلاً آواز، کہ اس کی تیزی یا دھیما پن، ہوا کی شدت وخفت پر منحصر ہے، یا اجسام کا وزن کہ ہوا میں زیادہ ہوتا ہے، پانی میں کم، وغیرہ،

(۷) اختلاف کمیت سے بھی کیفیات میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، شراب کا استعمال اگر حدود کے اندر ہو تو مضر نہیں، بے اعتدالی کی حالت میں سم قاتل ہے، ریت کا ہر ہر ذرہ سخت ہوتا ہے، لیکن ریت کا تودہ نہایت نرم ہوتا ہے،

(۸) ادراک صرف اشیاء کے تعلقات باہمی کا ہو سکتا ہے، نہ کہ ان کی ماہیت کا،

(۹) عادات ابتدائی تربیت، رسم ورواج وغیرہ کا اثر، ہم جس قوم میں

پیدا ہوتے ہیں، اور جس سوسائٹی کے درمیان نشو ونما پاتے ہیں، اسی کے عقائد و خیالات مذاق و مزاج، اطوار و عادات، غیر شعوری طور پر خود بخود اخذ کر لیتے ہیں، ایک عیسائی ہندوؤں کے خیالات پر ہنستا ہے، ایک پارسی یہودیوں کے رسم و رواج کی تضحیک کرتا ہے، ایک یہودی کو عیسائیوں کے معتقدات و عبادات عجیب سے معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ ان سب کی بنیاد اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتی کہ ابتدائے زندگی سے تعلیم و تربیت ہی ایسی ملی ہے، آج جس قوم یا مذہب کی کوئی بات عجیب معلوم ہوتی ہے، اگر شروع سے اس کی باتیں مانوس ہوتیں، تو یہی عادات راسخ ہو گئی ہوتیں اور ذرا بھی عجیب نہ رہتیں،

مقدمات بالا سے اینیڈمس اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ہمارے تمام معلومات و مدرکات محض ایک اعتباری یا اضافی حیثیت رکھتے ہیں، اور ہم کسی شئے کے متعلق بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ فی الحقیقت کیا ہے،

متکلمین (یا متکلمین) کے سارے تزلزلات فلسفہ کا سنگ بنیاد مسئلہ تعلیل ہے، فلاسفہ پہلے اس کو ایک بدیہی حقیقت کی طرح فرض کر لیتے ہیں، کہ دنیا کی تمام اشیاء باہم قانون علت و معلول سے وابستہ ہیں اور انسان کو ان کا علم ہو سکتا ہے، پھر اس کے بعد اسی بنیاد پر نتائج و کلیات کی تشکیل انسان کے معیار تحقیق قائم کرتے ہیں، انیسویں صدی سے اسی بنیاد کی تنقیدی تشریح کی، اور استدلال اس پر قائم کرتے کہ قانون تعلیل کا تخیل ہی ایک مفروضہ ہے، ان دلائل کی اہمیت کا اندازہ وہ ایک نمونہ

سے ہوگا،،۔

علّت ومعلول کے درمیان، زمانی حیثیت سے تین ہی رشتے ہونے ممکن ہین، یا تو دونوں واقعات بالکل ہمزمان ہون، یا علّت موخر ہو اور معلول مقدم، اور یا علت مقدم ہو اور معلول موخر، ان مین سے شق دوم تو بداہتہً خارج از بحث ہے، جب علت کے بغیر اور اُس کے وقوع کے قبل ہی معلول اپنا وجود قائم کرسکتا ہے، تو ظاہر ہے، اسے اوس علت کا معلول اور نتیجہ کیونکر قرار دیا جاسکتا ہے؟ رہی شق اول سو وہ اس لئے ناقابل قبول ہے، کہ جب دونون واقعات کا وقوع ٹھیک ایک ہی وقت مین ایک ہی ساتھ ہوا، تو یہ کس طرح کہا جاسکتا ہے کہ فلان شئے فلان سے پیدا ہوئی ہے؟ اور دونون مین فلان علت ہے، فلان معلول، اب صرف شق سوم باقی رہجاتی ہے، اب فرض کیا کہ دو واقعات الف وب ہمارے پیش نظر ہین، ان مین سے الف کو علت اور ب کو معلول قرار دیا جاتا ہے، اور یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ الف کا وجود ب پر مقدم ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ الف جس وقت تک تنہا موجود ہے اور ب کا وجود نہین اس وقت تو اسے علت سے موسوم کر ہی نہین سکتے (اسلئے کہ "علت" بلا "معلول" کے ایک بے معنی لفظ ہے) لیکن جون ہی ب وجود مین آگیا الف قطعاً بے کار ہوگیا، اُوس کی علیت مٹا جاتی رہی، اور اسے علت اب بھی نہین قرار دے سکتے، گویا ایسا کوئی وقت ہی نہین آتا جب الف کو علت اور ب کو معلول قرار دیا جاسکے، پس علت ومعلول کا وجود فلاسفہ ہی کے اصول

منطق کی رو سے، تینوں مفروضہ صورتوں میں ناقابل تسلیم ہے، اور ان تین کے سوا کوئی اور چوتھی شق تصور کی نہیں جا سکتی،

اس کے علاوہ علت اگر تام ہے، تو اس سے معلول خود بخود پیدا ہو جانا چاہیئے کسی اور شے کی اعانت کی حاجت باقی رہنی ہی نہ چاہیئے، حالانکہ فلاسفہ والٰہیین کا اس پر اجماع ہے، کہ علت کے مؤثر ہونے کے لیے جس شے پر وہ عمل کر رہی ہے، اس میں بھی قوت منفعلہ کا ہونا ضروری ہے،

پھر یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آیا علت کے لئے صرف ایک ہی خاصہ ہوتا ہے، یا وہ متعدد خصوصیات رکھتی ہے؟ اگر شق اول صحیح ہے، تو اس کی کیا وجہ ہے کہ اس سے ہر حال میں اور ہر موقع پر بعینہ یکساں نتائج نہیں ظاہر ہوتے؟ مثلاً آفتاب کی اگر ایک ہی خصوصیت گرمی تسلیم کی جائے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے نتائج کے ظہور میں ہر جگہ اور ہر وقت یکسانی و یکرنگی نہیں پائی جاتی، کبھی آفتاب چیزوں کو جلا دیتا ہے، کبھی اس سے صرف گرمی کا احساس ہوتا ہے، اور کبھی یہ بھی نہیں ہوتا، بلکہ صرف اوس کی روشنی ہمیں محسوس ہوتی ہے وغیرہ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آفتاب کے متعدد خصوصیات ہیں، لیکن اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو چاہیے یہ تھا کہ ان خصوصیات متعددہ کا ظہور ایک ساتھ ایک ہی وقت میں ہوا کرتا چاہیے یہ تھا، کہ آفتاب جلانے، گرمی پہنچانے، روشنی پھیلانے کے کام ساتھ ہی سرانجام کرے، یہ نہ ہو کہ کبھی اس کی ایک قوت کا ظہور ہو اور دوسری کا نہ ہو،

اس سے بھی قطع نظر کرکے، عملی زندگی مین صدہا صورتین ایسی پیش آتی ہین، جہان یہ فیصلہ کرنا دشوار ہوجاتا ہے، کہ دو چیزون مین علّت کون ہے اور معلول کون، مثال کیلئے انجن اور انجن ڈرائیور کو لیجئے، ایک طرف یہ سب کو مسلّم ہے کہ انجن کی حرکت کا باعث ڈرائیور ہے، اور اگر ڈرائیور اپنی قوت کو روک دے، تو انجن مین مطلق حرکت نہین رہ سکتی، لیکن دوسری طرف یہ بھی صریح مشاہدہ ہے کہ خود ڈرائیور کے جسم کو جو حرکت ہو رہی ہے، اس کا باعث محض انجن ہے، اور اگر انجن کی رفتار بند ہوجائے، تو ڈرائیور کا جسم بھی ساکن ہوجائیگا، ایسی حالت مین یہ فیصلہ کیونکر کیا جائے کہ ان دونون مین فلان علت ہے اور فلان معلول،

یہ چند مثالین کافی ہوگئی ہونگی، اسی طرح کے بیسیون دلائل اور ہین جن کی بنیاد پر انیسیڈمس نے تعلیل کے مسلم و متعارف قانون کا بطلان کیا ہے،

اس سے تقریباً ایک صدی بعد اگریپا پیدا ہوا، اوس نے اپنے مشہور پیشرو کے دلائل کے قریب ہی قریب ذیل کے اصول خمسہ پر اپنے تشکک کی بنیاد رکھی،

(۱) اختلاف مفاہیم، یعنی الفاظ جو روزمرہ ہم استعمال کرتے ہین، اون سے ایک شخص کے ذہن مین جو مفہوم پیدا ہوتا ہے، دوسرے کے ذہن مین بعینہٖ وہی مفہوم نہین پیدا ہوتا، اس بنا پر حقائق کی تعلیم تلقین و تبلیغ کا خیال ہی بے سود ہے،

(۲) سلسلۂ علل کا نامتناہی ہونا، کسی شے کی اصل ماہیت اوسی وقت دریافت ہوسکتی ہے، جب ہم اوس کی آخری علت دریافت کرلین، اور ایسا ہونا بداہۃً

ناممکن ہے، ہم جس شے کو کسی واقعہ کی علت کہتے ہین، وہ خود کسی دوسرے واقعہ کی معلول ہوتی ہے، اور یہ سلسلہ الیٰ غیر النہایۃ بڑھتا اور پھیلتا چلا جاتا ہے،

(۳) عقول و ادراکات بشری کا اضافی ہونا، ہم اشیار کو صرف اون کے باہمی تعلقات اور مظاہر کے ذریعہ سے جان سکتے ہین، اون کی ماہیت اصلی کی دریافت کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہین،

(۴) مقدمات کا نتائج پر مشروط ہونا، جن مقدمات کو ہم مسلّم رکھکر کسی نتیجہ پر پہنچتے ہین، غور کرکے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ خود اس نتیجہ کی صحت پر مبنی و مشروط ہوتے ہین، مثلاً انسان کے صاحب عقل ہونے کے ثبوت مین یہ کہا جاتا ہے کہ وہ صاحب نطق ہے، حالانکہ نطق خود عقل و فہم کا نتیجہ ہے نہ کہ عقل و فہم کی علت،

(۵) اولیات کا بے دلیل ہونا، جن چند قضایا ے اولیہ کی بنیاد پر ہم اپنے سارے فلسفے کی عمارت کا نظام کھڑا کرتے ہین، وہ خود محتاج ثبوت ہوتے ہین اور خود اس پر کوئی دلیل قائم نہین کہ انھین بلا دلیل تسلیم کر لیا جائے، ہر جزو کا کل سے چھوٹا ہونا، اجتماع نقیضین کا محال ہونا، وغیرہ اس قسم کے علوم متعارفہ بجاے خود دعوی ہین، ویسے ہی محتاج دلیل، جیسے وہ مسائل جو اون پر مبنی و متفرع ہین،

متشککین قدیم کا آخری سردار سکسٹس امپریکس ہوا ہے، یہ بذات خود کچھ ایسا مجتہد الفکر نہ تھا، البتہ قدما جو کچھ سرمایہ چھوڑ گئے تھے اسے اوس نے بڑے آب و تاب کے ساتھ ایک جدید شکل مین دنیا کے سامنے پیش کر دیا، اس کے فلسفہ کا خلاصہ مختصر لفظ

مین یوں بیان کیا جا سکتا ہے،

حقایق اشیا کا علم ہونے کے لئے یہ ضرور ہے کہ پہلے حقیقت شناسی کا کوئی معیار مقرر کر لیا جائے، لیکن خود اس معیار کی صحت کا کیا معیار ہوگا؟ اس سے بھی بڑھکر یہ کہ نفس یہی مسئلہ کیونکر طے شدہ سمجھ لیا گیا ہے کہ انسان کے لئے ادراک حقیقت ممکن ہے، ہ آخر اس کا فیصلہ کس نے کیا ہے؟ کسی ایک شخص نے یا دنیا کے تمام اشخاص نے؟ اگر ایک شخص نے تو وہ کون تھا؟ اور اسی پر قرعۂ انتخاب کیوں پڑا؟ اگر ساری دنیا نے، تو تمام افراد کی رائے کس طرح لے جا سکی؟ پھر اگر بطور فرض مان بھی لیا جائے، کہ انسان کے لئے ادراک حقیقت ممکن ہے، تو سوال یہ ہے کہ اوس کے کن قویٰ کے ذریعہ سے؟ کیا حواس کے ذریعہ سے؟ لیکن حواس تو ہر شخص کے دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، بلکہ خود ایک ہی فرد کے حواس عمر و زمانہ کے ساتھ متغیر ہوتے رہتے ہیں، اور اس کے علاوہ حواس سے جو علم ہو سکتا ہے، وہ محسوسات کا ہوگا، درانحالیکہ ماہیت اشیا ان سے جداگانہ ایک چیز ہے، پھر کیا عقل کی وساطت سے؟ لیکن عقل تو ایک باطنی وغیر مادی قوت ہے، یہ عالم خارجی و مادی پر کیونکر حاوی ہو سکتی ہے، ان سوالات سے ادراک ماہیت اشیا کا دعویٰ ہر طرح مشکوک و مجروح ہو جاتا ہے،

رواقیین کے یہاں ایک خاص مسئلہ یہ تھا کہ مظاہر طبعی کا وجود بجائے خود اس امر کی ایک زبردست دلیل ہے کہ ان کے عقب مین اشیا کی حقیقت پنہان ہو،

وہ کہتے تھے، کہ علامات دو طرح کے ہوتے ہین، ایک وہ علامات جو دوسرے مظاہر
طبعی کے ساتھ وابستہ ہین، اور اپنی موجودگی سے صرف اون کی یاد دلاتے ہین مثلاً
آگ کی علامت دھوان، یا رعد کی علامت برق وغیرہ، دوسرے قسم کے علامات
اس کے مقابل ایسے بھی ہوتے ہین، جو کسی گذشتہ تجربے کی یاد دہانی نہین کرتے، بلکہ کسی
جدید وجود کی طرف اشارہ کرتے ہین، مثلاً عام مظاہر طبعی، کہ خود اون کی تکوین اس
امر کی دلیل ہے، کہ اون کے عقب مین حقائق اشیاء پوشیدہ ہین، یہ رواقیہ کا عقیدہ
تھا، اس پر سیکٹس جرح کرتا ہے، کہ کیا درحقیقت اس آخر الذکر نوعیت کے علامات
کا وجود ہے بھی؟ رواقیین کہتے ہین کہ یہ علامات ظاہری، حقایق اصلی کے وجود پر
دلالت کرتے ہین، لیکن تاوقتیکہ ہم کسی شئے سے فی نفسہ واقف نہ ہولین، کیونکر بتا سکتے
ہین کہ فلان شئے اس کی علامت ہے؟ دلیل کی شناخت تو خود ہی مدلول سے واقفیت
کی مستلزم ہے، اور تصویر کی صحت کا دعویٰ جب ہی کیا جا سکتا ہے، جب صورت سے
واقفیت ہو سکے، پس جب علامات مین یہ صلاحیت ہی نہین، کہ وجود اشیاء کی دلیل
بن سکین، تو علامات یا مظاہر طبعی کی بنا پر حقایق اشیاء کے وجود کا نتیجہ نکالنا کس طرح
درست ہوگا،

منطقیین، التعریف پر بہت زور دیتے ہین، سکٹس کہتا ہے کہ یہ مشغلہ بھی بے معنی ہے،
جس شئے کی تعریف مقصود ہے، وہ دو حال سے خالی نہین، یا وہ پہلے معلوم ہے، اور یا
نامعلوم، اگر معلوم ہے، تو اس کی تعریف کا بے سود ہونا ظاہر ہے، باقی اگر نامعلوم ہے،

تو بھی تعریف ہمارے لئے کس حیثیت سے سود مند ہو سکتی ہے؟ اندھے کے سامنے روشنی بہرے کے سامنے آواز، گونگے کے سامنے گویائی کی تعریف کتنے ہی جامع و مانع پیش کیجائیں کیا اون کے علم مین ان سے ذرہ برابر بھی اضافہ ہو گا؟

سیکٹس کی زندگی کے ساتھ ہی یونانی تشکک کا بھی خاتمہ ہو گیا، فلسفہ اور فلسفۂ تشکک دونوں کا آفتاب اپنے نصف النہار پر پہنچکر ڈھلنے لگا، یونان و روما دونوں سے حریت فکری کی روح سلب ہو گئی، اجتہاد عقلی کی قوت باقی نہ رہی، اور عالم علوم مین جمود و سکون عام ہو گیا، نتیجہ یہ ہوا کہ اب جو لوگ حکما و فلاسفہ کے لقب سے مشہور تھے، وہ بھی سراسر تقلید و جمود کی بندش مین گرفتار اور طرح طرح کی وہم پرستیون مین مبتلا تھے، متشککین اب بھی سرے سے معدوم نہین ہوئے، اون کی ایک اچھی خاصی تعداد برابر پیدا ہوتی رہی، لیکن اب وہ جو کچھ کہتے تھے وہ صرف قدما کی صدائے بازگشت ہوتی تھی، اگریپا، مانٹین، چیران، سانچز، لی وامیر گلنیول، ہرنہائم، ہویٹ، وغیرہ ایسے متعدد اشخاص بے شبہہ ہر زمانے مین پیدا ہوتے رہے، جن کے سوانح و عقائد کی تفصیل سے تاریخ تشکک کے صفحات بآسانی پر کئے جا سکتے ہین، لیکن فلسفیانہ نکتہ سنجی و اجتہاد فکری کے لحاظ سے ان لوگون نے نہ کوئی قابل ذکر تصنیف چھوڑی، اور نہ ان کے معتقدات کا فلسفہ کی تاریخ پر کوئی قابل لحاظ اثر پڑا، اوہام پرستی نام ہے افراط عقیدت کا، وہ جب دماغ مین جاگزین ہونے لگتی ہے، تو تنقید و تشکک جو نام ہے تفریط عقیدت کا اس کے لئے پیشتر ہی سے جگہ خالی کر دیتی ہے، تیسری صدی عیسوی

سے لیکر سولہویں، سترہویں صدی تک یورپ عقلی حیثیت سے برابر توہم پرستیوں کا مرکز بنا رہا، اور اس طویل مدت میں فلسفۂ تشکک محض ایک قالب بے روح ہو کر رہ گیا۔ اٹھارہویں صدی میں ڈیوڈ ہیوم نے اس قالب مردہ میں از سر نو روح پھونکی جس طرح یونان میں پرہو اس وقت عالم وجود میں آیا تھا جب سارا ملک افلاطون وارسطو، دیوجانس واقلیدس، زینو وایپکورس کے نظریات کی رقص کا تماشا گاہ بنا ہوا تھا، اُسی طرح یورپ میں ہیوم کا تشکک اسی وقت چمکا جب فلسفہ وما بعد الطبیعیات کی ساری فضا پر بیکن وڈیکارٹ، ہابس ولاک، لائبنٹز واسپینوزا کے نظریات کی گھٹائیں چھا چکی تھیں، قدماء مشککین کی طرح ہیوم کی تصانیف آج ناپید نہیں، اور نہ آج اپنے خیالات کی شرح کے لئے اغیار کی ترجمانی کی حاجت ہے، اسلئے اوس کے نظریات کی تلخیص، کسی قدر تفصیل کے ساتھ درج کیجاتی ہے۔

ذہن انسانی جن معلومات کے مجموعے سے عبارت ہے، وہ نوعی حیثیت سے دو عنوانات کے ماتحت رکھے جا سکتے ہیں، ایک محسوسات یعنی ہمارے وہ بسیط کیفیات ذہنی، جو ہمارے حواس ظاہری وجذبات کے براہ راست معلول یا محکوم ہوں مثلاً سننا، دیکھنا، سونگھنا، چلنا، پھرنا، محبت کرنا وغیرہ؛ دوسرے تصورات، یعنی وہ کیفیات ذہنی جو بسیط حالت میں نہیں ہوتے، بلکہ محسوسات سے مرکب وماخوذ ہوتے ہیں، دماغ کی قوت متصورہ بظاہر غیر محدود معلوم ہوتی ہے، اور بیک نظر یہ خیال ہوتا ہے کہ انسان جو کچھ چاہے تصور کر سکتا ہے، لیکن دراصل تصورات محسوسات سے مقید

ومحدود ہوتے ہین، اور بڑے سے بڑے صاحب فکر وتصور انسان کے بس مین بھی اس سے زاید کچھ نہین کہ اپنے محسوسات ہی مین ردوبدل، حذف واضافہ، ترمیم وتنسیخ کرکے کوئی تصور قائم کرلے جو بظاہر پہلے سے نامعلوم ہوگا، لیکن حقیقۃً سرے سے کوئی نیا تصور خلق کرنا ذہن انسانی کی دسترس سے بالکل باہر ہے، چنانچہ وہ تصورات جو محسوسات سے نہایت بعید اور بالکل غیر متعلق معلوم ہوتے ہین، غور کیا جائے، تو وہ بھی محسوسات ہی سے ماخوذ ہونگے، مثلاً خدا کا تصور جو ہم نے قائم کیا ہے تحلیل کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس مین ہم اپنی ہی ذات کا عکس، علم، حکمت، رحمت، قدرت وغیرہ کمالات کا غیر محدود اضافہ کرکے دیکھتے ہین، اسی لئے ہر شخص کا خیالی خدا دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، اس سے بھی بڑھکر ثبوت یہ ہے، کہ جن چیزون کے متعلق ہمارے دماغ مین محسوسات نہین ہوتے، ان کے بارے مین ہم کوئی تصور بھی قائم نہین کرسکتے، مثلاً اندھے کے ذہن مین روشنی کے متعلق اور بہرے کے ذہن مین آواز کے متعلق کوئی بھی تصور نہین پیدا ہوتے،

ان تصورات کی صرف یہی خصوصیت نہین ہوتی، کہ محسوسات سے ماخوذ ہوتے ہین، بلکہ اپنی تکوین مین ایک خاص ترتیب کے بھی پابند ہوتے ہین، یعنی ہر تصور ایک سلسلہ کی مختلف کڑیون کی طرح کسی دوسرے تصور سے وابستہ ومنسلک ہوتا ہے، یہ ترتیب ووابستگی ذیل کے قوانین ثلٰثہ کے تابع ہوتی ہے۔[1]

---

[1] اس مسئلہ کی مزید توضیح راقم ہذا کے رسالہ "فلسفہ جذبات" (طبع ثالث ۱۹۳۱ء) کے باب ۲ مین ملے گی،

(الف) قانون مماثلت، ہر تصور اپنے مماثل تصور سے وابستہ ہوتا ہے،

(ب) قانون مقارنت، جو تصورات، زمانی یا مکانی حیثیت سے، ایک دوسرے کے مقارن و متصل ہوتے ہیں اون میں باہم وابستگی پیدا ہو جاتی ہے،

(ج) قانون تعلیل،

سوال یہ ہے کہ کیا ان قوانین خصوصًا قانون تعلیل، کا علم ہمین بلا حواس ظاہری کی وساطت کے محض جبلتہً ہو جاتا ہے، یا مثل دوسرے تصورات کے یہ تصور بھی محسوسات ہی سے ماخوذ ہوتا ہے؟ فلاسفہ عمومًا شق اول اختیار کرتے ہین لیکن کیا یہ صحیح ہے؟ کیا ایسا ہونا کسی حالت مین بھی ممکن ہے؟ ہم ایک گیند پر جب چوگان کی ضرب لگاتے ہین تو وہ تیزی کے ساتھ حرکت کرنے لگتا ہے لیکن یہ علم ہم کو حسی تجربہ ہی کی مدد سے حاصل ہوا، نہ ہم اس کا تجربہ حواس کی وساطت سے کرتے ہین نہ کبھی اس نتیجہ پر پہنچ سکتے کہ چوگان کی ضرب گیند کی حرکت کی علت ہے، خواہ محض چوگان اور گیند کی ساختون پر غور کرتے کرتے اپنی ساری عمرین گذار دیتے، اس سے ظاہر ہے کہ قانون تعلیل کا تصور بھی دوسرے تصورات کی طرح محض محسوسات ہی کی وساطت سے پیدا ہوتا ہے اور اور اگر ہم بالفرض کائنات کی کسی شے کا کبھی تجربہ نہ کرین تو علت و معلول کا تصور ہمارے ذہن مین پیدا ہی نہ ہو،

اس کے بعد دوسرا اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نسبت تعلیل کا تصور کن محسوسات سے ماخوذ ہے؟ اس سلسلہ مین سب سے پہلی بات یہ ہے کہ جس شے کو ہم قوت یا عشرہ

علت یا سبب کہتے ہین، وہ بذات خود حواس ظاہری سے محسوس کرنے کی چیز مطلق نہین، جو کچھ ہم اپنے حواس سے دیکھتے ہین وہ اس قدر اور صرف اس قدر ہے کہ فلان شے فلان کے بعد ہی وقوع مین آئی، لیکن اس کا جواب کہ کون شے اس کے وقوع کا باعث ہوئی، ہمارے حواس سے ہمیشہ مجہول ہی رہنے والا ہے، یہ بیشک ہے کہ ہم اپنی تمام زندگی مین پاتے ہین، کہ برف کے ساتھ سردی اور آگ کے ساتھ گرمی ہمیشہ پائی جاتی ہے، لیکن اس مسئلہ کا حل کہ ان دونون چیزون مین یہ لزوم کیون ہے، ہمارے تجربہ حسی و تجربہ عقلی دونون کی دسترس سے باہر ہے، لیکن یہ پہلے طے ہو چکا ہے، کہ کوئی تصور ہمارے ذہن مین پیدا ہی نہین ہو سکتا تاوقتیکہ وہ حواس ظاہری یا باطنی سے ماخوذ نہ ہو، پس تو کیا ہمین یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ تعلیل کا یہ تصور، جو ہر دو شقوق متذکرہ مین سے کسی کے ماتحت نہین آتا، سرے سے ہمارے ذہن مین پیدا ہی نہین ہوتا؟ مگر اس کے وجود سے انکار کرنا مطالعہ باطن اور اپنے شعور کے ایک بدیہی فتوی کی تردید کرنا ہے،

غرض یہ ایک نہایت ہی غامض و پیچیدہ سوال ہے، اور دقتون سے نکلنے کا کوئی راستہ بظاہر نظر نہین آتا، لیکن درحقیقت اس قدر مایوسی کی کوئی وجہ نہین، اس کے حل کا ایک طریقہ ابھی باقی ہے، وہ یہ ہے کہ قانون تعود سے مدد لیجائے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ ہم جس کسی واقعہ کے معلول کے وقوع کے متوقع رہتے ہین، سو اس توقع کی بنیاد محض صرف عادت پر ہوتی ہے، فرض کیا کہ اس وقت ہمارے سامنے ایک نیا واقعہ پیش کیا گیا ہے، تو مجرد اس پر نظر کرتے رہنے سے بڑے سے بڑا حکیم یا بڑے سے بڑا ذہین شخص

بھی یہ نہین بتا سکتا کہ اس کے کیا کیا معلول ہون گے، تا وقتیکہ عملاً اسے اوس کے کسی معلول کے وقوع کا تجربہ نہ ہوچکا ہو، اب اگر وہ واقعہ بار بار ہمارے سامنے پیش آتا رہے اور اس کے متعاقب و متوالی کوئی دوسرا اسقین واقعہ بھی ہمیشہ ظاہر ہوتا رہے تو کچھ عرصہ کے بعد ہمارے ذہن کو یقین کامل ہو جاتا ہے، کہ اول الذکر کے وقوع کے بعد آخر الذکر بھی قطعاً واقع ہوگا، آگ یا برف جب شروع شروع بچے کے سامنے پیش کیجاتی ہے، تو وہ بالکل قیاس نہین کرسکتا کہ ان کے چھونے سے گرمی یا سردی محسوس ہوگی، مگر اسی بچہ کو جب اس کا متعدد بار تجربہ ہولیتا ہے، کہ آگ کے چھونے کے بعد ہی گرمی اور برف کے چھونے کے بعد ہی سردی محسوس ہوئی، تو اس کا ذہن اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے، کہ آگ اور برف گرمی و سردی کی علت ہین، یا بالفاظ دیگر جب اول الذکر اشیار کا وجود ہوگا تو ان کے متعاقب آخر الذکر کیفیات بھی لازمی طور پر پیدا ہونگے، اور انھین کو وہ ان علل کے معلولات سے موسوم کرنے لگتا ہے، پس تصور علیت کا اصلی ماخذ حواس ظاہری یا باطنی کا کوئی تجربہ نہین، بلکہ صرف وہ عادت ہے، جو توالی اشیار کے متعدد و پیہم تجربات کے بعد ذہن مین راسخ ہوجاتی ہے،

یہان تک جو کچھ گفتگو ہوئی اس کے ماحصل کو مقدمات ذیل کی شکل مین رکھ سکتے ہین،

(۱) ہر تصور کے لئے لازمی ہے، کہ اس کا ماخذ حواس ظاہری یا باطنی کا کوئی تجربہ ہو، اور تجربہ حسی کے بغیر کوئی تصور پیدا ہی نہین ہوسکتا،

(۲) اجسام و اذہان کے سارے دائرے مین کسی ایک تجربہ کی بھی مثال نہین ملتی جس سے نسبت تعلیل کا تصور پیدا ہوتا ہو،

(۳) توالی اشیاء کے متعدد و پیہم تجربات کے بعد ذہن ایک واقعہ کے بعد دوسرے کے وقوع کا خود بخود متوقع رہنے لگتا ہے،

(۴) اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ علت و معلول بننے کی خصوصیت کسی شے مین فی نفسہٖ موجود نہین، بلکہ یہ محض ہماری ذہنی عادت کا اثر ہے، جو مختلف اشیاء مین رشتۂ تعلیل کے تصور پر ہمین مجبور کرتا ہے،

تصور تعلیل کی یہ تحلیل ہیوم کے نظام تشکک کا سنگ بنیاد ہے، جب یہ ثابت ہو گیا کہ علت و معلول کا لزوم، اشیاء کے اقتضاء طبعی کا نہین، بلکہ محض ہماری عادت ذہنی کا نتیجہ ہے، تو ظاہر ہے کہ ہم کائنات کی جن دو چیزون کو بھی علت و معلول قرار دیتے ہین، وہ حقیقت نفس الامری کی بنا پر نہین بلکہ محض اپنے تعود ذہنی کی بنا پر قرار دیتے ہین، اور اوس کے تسلیم کر لینے کے بعد متکلمین کے سارے نظام فلسفہ کی بنیادین متزلزل ہو جاتی ہین،

ہیوم گو معتقدات مین پرہو کی طرح متشکک محض تھا، لیکن اعمال مین بخلاف پرہو کے تشکک مطلق کا قائل نہ تھا، نظری حیثیت سے اوس کی تعلیم یہ تھی، کہ انسان کے پاس حقیقت شناسی کا کوئی معیار نہین، اور اس لئے ہر مسئلہ کے نفی و اثبات دونون ہم مساوی قوت کے ساتھ دلائل قائم کئے جا سکتے ہین، لیکن عملی حیثیت سے وہ خوب

سمجھتا تھا، کہ اوس کی یہ تعلیم فطرت بشری کے کس قدر مخالف واقع ہوئی ہے اور اس کی مطابقت مین عمل درآمد کرنا کس درجہ دشوار بلکہ محال ہے، اس بنا پر وہ اس کا قائل ہوا ہے، کہ اعتقاد و عمل کے درمیان مطابقت نہ صرف غیر ضروری ہے، بلکہ فطرت بشری کی جو ترکیب واقع ہوئی ہے، اوس کے لحاظ سے یہ غیر ممکن ہے کہ انسان تشکک وارتیاب کے عقائد کے ماتحت دنیا مین ایک ساعت بھی گذار سکے۔ اس مفہوم کو اوس نے اپنی تصانیف مین بار بار جس طرح ظاہر کیا ہے، اس کا نمونہ دکھانے کیلئے یہان چند اقتباسات درج کئے جاتے ہین، ایک جگہ اپنے عقیدہ تشکک کو تفصیل سے بیان کر کے خاتمہ پر لکھتا ہے:-

"اگر اس موقع پر مجھ سے دریافت کیا جائے، کہ آیا مین دل سے اس استدلال کی صحت کو تسلیم کرتا ہون، جس کے ثبوت مین اس قدر زور دے رہا ہون اور اور آیا مین درحقیقت ان متشککین مین سے ہون جو اس امر کے قائل ہین کہ دنیا مین ہر شے مشتبہ ہے، اور ہماری عقل کسی معاملہ مین حق و باطل کو کسی حد تک بھی دریافت نہین کر سکتی، تو میرا جواب یہ ہے، کہ یہ سوال سرے سے بے معنی ہے، اور یہ کہ نہ مین اور نہ کسی دوسرے شخص نے کبھی بھی اس عقیدہ کو عرصہ تک دل سے یقین کیا ہے؛ فطرت نے ایک قطعی و ناقابل تردید قوت کے ساتھ ہمارے لیے رائے قائم کرنا ویسا ہی لازمی قرار دے دیا ہے، جیسا کہ سانس لینا یا اشیاء خارجی کو محسوس کرنا اور جس طرح ہم حالت بیداری مین اس پر مجبور رہین، کہ دماغ سے کام لیتے ہین، اور آفتاب

کی روشنی مین اپنی آنکھون کے گرد و پیش کی اشیا کو دیکھین، بالکل اسی طرح ہمین اس سے
بھی چارہ نہین، کہ ہم مختلف واقعات کو اپنے گذشتہ محسوسات سے اون کے عادی
تعلقات کے تناسب سے درجہ یقین مین رکھین، پس جو شخص تشکک مطلق کی تردید
کرتا ہے اور وہ ہوا سے لڑتا ہے، اور اپنے دلائل و براہین کے ذریعہ سے ایک ایسی
قوت تسلیم کراتا ہے، جو خود فطرت نے پیشتر ہی سے ہمارے نفس مین ودیعت کر
رکھی ہے، اور جس سے ہم گریز کر ہی نہین سکتے"
کچھ دور آگے چل کر کہتا ہے:-

"پس اسی طرح متشکک باوجود اس علم کے کہ وہ اپنے عقائد کو دلائل سے
نہین ثابت کر سکتا، پھر بھی یقین و استدلال سے کام لئے ہی جاتا ہے، اور اسی طرح
وہ مادہ کے وجود کو ناگزیرانہ تسلیم کرتا ہے گو وہ اس کے ثبوت مین اپنے فلسفہ سے
کوئی دلیل نہین لا سکتا ہے، فطرت نے یہ شے ہمارے پسند و انتخاب کے بس مین
رکھی ہی نہین ہے، بلکہ یہ معاملہ اس درجہ اہم تھا کہ اوس نے اسے ہمارے مشتبہ دلائل
و نظریات کے اعتماد پر مطلق نہین چھوڑا ہے، ہم اس سوال پر تو بلاشبہ غور کر سکتے
ہین، کہ وجود مادہ پر ہم کن اسباب کی بنا پر یقین رکھتے ہین؟ لیکن یہ دریافت کرنا
کہ مادہ کا وجود ہے یا نہین؟ سراسر عبث ہے کیونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس کی صحت
ہمین تمام استدلالات مین لامحالہ فرض کرنا ہوتی ہے"
ایک اور موقع پر تشکک کو مرض اور عدم التفات کو اوس کا علاج قرار دیکر فطرت

بشری کی کمزوریوں کا خاکہ ان الفاظ میں کھینچتا ہے :۔

"عقل و حواس سے متعلق یہ تشکک وارتیاب ایک مرض ہے جس سے شفائے کامل کبھی حاصل نہیں ہو سکتی اور جو ہر لحظہ ہم پر طاری ہوتا رہیگا خواہ ہم اُسے کتنا ہی دور رکھیں اور بعض اوقات بظاہر اوس کے پنجے سے بالکل آزاد معلوم ہوتے ہیں، حواس و عقل کی صحت کو کسی دلیل سے ثابت کرنا ناممکن ہے، اور جوں جوں ہم اوس کی زیادہ سعی کرتے ہیں اتنا ہی زیادہ مورد اعتراض بناتے ہیں، یہ تشکک وارتیاب چونکہ ان مسائل پر غور و خوض ہی کا نتیجہ ہے اس لئے جتنا زیادہ ہم اون کی تردید یا تائید میں غور کرتے جاتے ہیں، اسی قدر اوس میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، اس مرض کا واحد علاج ان مسائل کی طرف سے بے توجہی و بے التفاتی ہے، مجھے اس علاج پر پورا اعتماد ہے، اور اس بنا پر میں اسے بطور علم متعارفہ کے تسلیم کئے لیتا ہوں کہ اس وقت ناظرین کی خواہ کچھ ہی رائے ہو، مگر ایک گھنٹہ کے بعد انھیں قطعاً یہ یقین حاصل ہو جائیگا کہ عالم خارجی و باطنی دونوں کا وجود ہے"

تصریحات بالا سے ناظرین کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ ہیوم کس حد تک قدما ر کا مقلد تھا، اور کس حد تک اون کا مخالف، وہ یہاں تک قدمائے متشککین کا بالکل ہمزبان تھا، کہ عقل انسانی کے پاس حقیقت شناسی کا کوئی معیار نہیں، لیکن قدمائے یونان اس سے جو نتیجہ دنیا سے بے تعلقی اور عملی بے حسی کا نکالتے تھے

ہیوم[1] اوس سے متفق نہ تھا، وہ کہتا تھا، کہ گو ہماری عقل کو **حقائق اشیاء** کا ادراک نہیں ہو سکتا، لیکن اضافیات کا تو کامل علم حاصل ہو جاتا ہے، پس ہمیں اس پر قانع ہو کر اپنی پوری توجہ اسی پر صرف کرنا چاہیے، قانون تعلیل کی بنیاد بے شبہہ صرف ہماری ایک عادت ذہنی پر ہے، اشیاء کے اقتضائے طبعی پر نہیں، لیکن اس سے اوس قانون کے وجود پر کوئی اثر نہیں پڑتا، وہ جون کا تون قائم ہے، اور ہم مجبور ہیں، کہ عملی زندگی مین اوس کی اہمیت کو بدستور ملحوظ رکھیں،

ہیوم کے بعد جرمنی مین کینٹ نے فلسفۂ تشکک کی جگہ فلسفۂ انتقادیت کا صور جس بلند آہنگی سے پھونکا، اور گذشتہ صدی مین انگلستان مین اسپنسر اور ہکسلی نے "لا ادریت"[2] کی جس سرگرمی سے منادی کی، اوس کی تفصیل ایک مستقل علحدہ مضمون کی محتاج ہے،

---

[1] ہیوم کی سوانحعمری سے اس واقعہ کا ذکر خالی از دلچسپی نہ ہوگا، کہ اپنی والدہ کے انتقال کے بعد جب اوس نے حد سے زیادہ رنج کیا، اور اوس کے دوست مسٹر بوائل نے اوس پر ایک گونہ اظہار حیرت کیا تو ہیوم نے اوس کے جواب مین اوس کو لکھا کہ گو مین اپنے نظریات کو علمی و فلسفی دنیا کی دلچسپی کے لیے پیش کرتا ہون، لیکن مین دیگر معاملات مین عام افراد سے چندان مختلف خیالات و جذبات نہین رکھتا ہون۔

[2] لاادریت AGNOSTICISM

باب ۲

حس

(۱) مین کمرہ مین بیٹھا ہوا رسالہ ہٰذا کی تحریر مین انہماک کے ساتھ مشغول ہون کہ دفعۃً ایک دوست معطر لباس پہنے آہستہ آہستہ کمرہ مین داخل ہوتے ہین، صرف خوشبو محسوس ہوتی ہے لیکن یہ پتہ نہین چلتا کہ کس شے کی ہے، اور کہان سے آرہی ہے یہ مجرد خوشبو کا احساس، حس کی ایک مثال ہے،

(۲) آپ کمرے کے دروازے بند کیے سو رہے ہین، کہ کوئی شخص باہر سے کواڑ کھٹکھٹاتا ہے، آپ کی آنکھ دفعۃً کھل جاتی ہے، لیکن اس لمحہ یہ سمجھ مین نہین آتا، کہ کس نے اور کیونکر جگادیا، محض ایک شور کا سا احساس ہوا، یہ بھی حس کی مثال ہوئی،

(۳) ہم ایک جادو بیان مقرر کی تقریر سننے مین ہمہ تن گوش ہین، ایک کیڑا ہمارے ہاتھ پر رینگنے لگتا ہے، ہمین اپنے ہاتھ کی جلد پر ایک ناگوار کیفیت محسوس ہوتی ہے لیکن یہ کچھ صاف نہین ہوتا، کہ کس شے سے یا کس طریقہ پر یہ ناگواری پیدا ہورہی ہے، اس مطلق ناگواری کا احساس بھی حس ہی کی ایک صورت ہوئی،

ان مثالون سے واضح ہوگیا ہوگا کہ حس شعور کی بسیط ترین کیفیت کا نام ہے جس کی مزید تحلیل ممکن نہین، اور جس مین کسی قسم کی تشخص و تعیین نہین ہوتی، ادراک اور حس مین یہی فرق ہے کہ ادراک معین و متشخص ہوتا ہے، اور حس مین تعین و تشخص نہین ہوتا، آواز جب تک محض آواز کی حیثیت سے ہمارے شعور مین آتی ہے حس ہے، اور جب اس قسم کے تشخصات پیدا ہوگئے، کہ آواز فلان شے کی ہے، فلان سمت سے آتی ہے، اتنے فاصلے سے آتی ہے تو وہی آواز ایک ادراک بنجاتی ہے، دوسرے لفظون مین حس نام ہے غیر متعین و غیر متشخص مبہم ادراک کا،

یہ معلوم ہوچکا ہے[1] کہ نفس کی بالکل ابتدائی حالت انفعالی ہوتی ہے، خارج کی تاثیرات سے کچھ نقوش نفس پر مرتسم ہوتے ہین، اور معًا جو کیفیت شعوری پیدا ہوتی ہے اس کا نام حس ہے، نفس اگر اپنی فعلیت سے اس مین کچھ ترمیم و تالیف، حذف و اضافہ کرنے لگا تو وہ ادراک ہو جائیگا، لیکن جب تک وہ کیفیت تمامتر انفعالی ہے، یعنی خارجی تاثیرات سے بغیر فعلیت نفس کی وساطت کے شعور مین از خود پیدا ہوگئی ہے، اس پر حس کا اطلاق ہوگا،

لیکن اس تعریف کے ساتھ حس کا وجود عملًا ممکن نہین، عملًا کیا ہمارے تجربہ مین کوئی ایسی آواز آسکتی ہے، جو نہ بلند ہو نہ پست، نہ ناگوار ہو نہ خوش گوار، نہ قریب سے آتی ہو نہ فاصلے سے؟ کوئی ایسا نظارہ ممکن ہے، جو مکان و زمان کے تمام قیود سے کیسر

[1] اسکی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، فلسفۂ جذبات، طبع ثالث باب الف ص۲۸۳، نیز ضمیمۂ اول ص۲۲۷، ۲۴۰،

آزاد ہو؟

اس کا جواب ہر شخص اپنے تجربہ سے نفی میں دیگا، اور یہی جواب صحیح ہے، عملاً ہمارے شعور میں جتنی کیفیات پیدا ہوتی رہتی ہیں، اون میں کوئی بھی بالکل خالص اور بلا آمیزش نہیں ہوتی، ہر کیفیت دوسری کیفیات کے ساتھ کچھ نہ کچھ ترکیب، آمیزش، امتزاج ضرور رکھتی ہے، اس بنا پر عملی زندگی میں حس کا اجس کے لیے غیر متعین و غیر مشخص ہونا لازمی ہے، تجربہ میں آنا ممکن نہیں،

لیکن جب یہ ہے، تو نفسیات میں اس پر بحث کیوں کی جاتی ہے؟ اس کے جواب کے لیے ہمیں علوم کے دیگر اصناف پر نظر کرنا چاہیے، علم ہندسہ کی سر بفلک عمارت کا سنگ بنیاد "نقطہ" ہے، حالانکہ خارج میں "نقطہ" کا وجود ناممکن ہے، ریاضی کی ساری کائنات "عدد" ہے، لیکن محض "عدد" کا دنیا میں کہیں وجود نہیں، اشیا ذی عدد ہوتی ہیں، موجودات ایک، یا دو، یا ہزار ہوتی ہیں، لیکن اشیا سے علیحدہ کر کے بجائے خود ایک یا دو یا ہزار کا وجود ممکن ہی نہیں، طبعیات و کیمیا میں سب سے اہم ہستی ذرات کی مرا... کی ہوتی ہے، لیکن ان کا وجود تمامتر مفروض ہے، خارج میں انکا نشان تک نہیں،

اس سے معلوم یہ ہوا کہ ہر علم کچھ ایسی چیزیں کہ جن کا وجود واقعی نہیں ہوتا فرض ضرور کر لیتا ہے کہ سہولت تفہیم پیدا ہو، ظاہر ہے کہ مرکبات کے مقابلہ میں مفردات زیادہ آسان و قریب الفہم ہوتے ہیں، مسائل بھی جب بالکل مفردات کی شکل میں

پیش کیے جاتے ہین، توعلوم کے انضباط مین بڑی آسانی پیدا ہوجاتی ہے، بلکہ اگر مفردات کا وجود نہ تسلیم کیا جائے، تو غالباً کوئی علم منضبط و مدون ہو بھی نہ سکے، نفسیات نے اسی اصول کی بنا پر حس کا وجود فرض کیا ہے شعوری زندگی مین گو اوس کا مستقل وجود کبھی نہین پایا جاتا، تاہم کسی ایسی بسیط و مفرد کیفیت کا فرض کر لینا ضروری تھا، جس پر تمام مرکب کیفیات تحلیل ہوکر ٹھہرتی ہین، اور وہی حس ہے،

صحیح معنی مین حس کی قریب ترین شکل کے تجربات انسان کو اپنی زندگی کے صرف ابتدائی چند گھنٹون (یا زیادہ سے زیادہ چند روز) مین ہوسکتے ہین، اوس وقت نفس اپنی سطح سادہ رکھتا ہے، ترکیب و تالیف سے اوس وقت تک آشنا نہین ہوتا، اس لئے اس وقت نفس پر جو نقوش خارج سے مرتسم ہوتے ہین، بس وہی صحیح معنی مین حس کہے جاسکتے ہین، باقی بالغ ہوکر انسان کو اپنی شعوری زندگی مین اگر حس کا صحیح تجربہ کبھی ہوسکتا ہے، تو صرف اون چند لمحون مین، جب وہ غشی سے ہوش مین آنے یا بہت گہری نیند سے یک بیک بیدار ہونے لگتا ہے، ان چند لمحون مین شعور خود حالت خفی مین ہوتا ہے، تعیین و تشخص، ترکیب و تالیف کی پوری قابلیت نہین رکھتا، اور اس لئے حس کی خالص و بے ترکیب کیفیت پیدا ہوسکتی ہے،

بہرحال حس کا وجود مستقل تسلیم کر لینے کے بعد دیکھنا یہ ہے، کہ اس کے کتنے اقسام و اشکال ممکن ہین،

(۱) ایک حس وہ ہے، جس سے رنگ و روشنی شعور مین آتی ہے، اس سے نور و ظلمت

اور مختلف الوان مین امتیاز ہوتا ہے، اوس کا نام حس باصرہ ہے،

(۲) ایک حس ایسا ہے جس سے آواز شعور مین آتی ہے، اسے حس سامعہ سے موسوم کرتے ہین،

(۳) ایک حس اس کام کیلئے ہے کہ خوشبو و بدبو کی تمیز کر سکے، اسے حس شامہ کہتے ہین،

(۴) ایک حس ایسا ہے جو کھانے پینے کی چیزون کا مزا بتاتا ہے، اوس کا نام حس ذائقہ ہے،

(۵) ایک حس اون کیفیات کے لئے ہے جن کا تعلق اجسام کو چھونے یا مس کرنے سے ہے، اسے حس لامسہ کہتے ہین،

فلاسفۂ قدیم انھین خواس خمسہ کے قائل تھے، نفسئین جدید کہتے ہین، کہ یہ تعداد ناکافی ہے، چند کا اضافہ اور کرنا چاہیئے، یعنی،

(۶) ایک مستقل حس لامسہ کے علاوہ ایسا بھی قرار دینا چاہیئے، جو گرمی سردی، درد، دباؤ، کھجلی، گدگدی وغیرہ جملہ کیفیات، جن کا تعلق جلد سے ہے، شعور مین لائے، اسکا نام حس جلدی رکھا گیا ہے،

(۷) ایک عنوان حس اور قائم کرنا چاہیئے، جس کے ماتحت اشیاء کے وزن، اون کی سختی، نرمی، قوت مزاحمت اور حرکت اعضاء جسم کی کیفیات کا علم ہوتا ہے، اس کے لئے حس عضلی کی اصطلاح قرار پائی، کہ اس کا تعلق عضلات جسم سے ہے،

(قدیم حکما ان ہر دو حسیات کو حس لامسہ کے تحت میں رکھتے تھے)

(۸) لیکن اب بھی تقسیم جامع نہیں، ابھی بہت سی بسیط و مفرد کیفیات باقی رہ گئی ہیں جن کی تحلیل کسی اور حس میں ممکن نہیں، مثلاً بھوک، پیاس، نیند، خستگی، شکم سیری، نفخ شکم، استفراغ وغیرہ، ان سب کے لئے مجموعی نام حس آلی، حس عضوی، یا حس عام رکھا گیا،

حواس خمسہ میں سے ہر ایک کے لئے ایک علیحدہ آلہ یا عضو موجود ہے، آلۂ بصارت آنکھ ہے، آلۂ سماعت کان ہیں، آلۂ شم ناک ہے، آلۂ ذوق زبان ہے، اور آلۂ لمس جلد ہے، حس جلدی کا آلہ بھی جلد ہی ہے، حس عضلی کا آلہ عضلات جسم ہیں، البتہ حس آلی کا کوئی مخصوص آلہ نہیں، اسی بنا پر بعض نفسئیین اس طبقہ کی کیفیات کو حس کے دائرہ میں نہیں رکھتے، اور بھوک پیاس، نیند وغیرہ کے لئے بجائے حسیات کے اشتہا آت کا عنوان زیادہ موزون سمجھتے ہیں جیسا کہ اپنے مقام پر تفصیلاً ظاہر ہوگا،

حس کی تشکیل کیونکر ہوتی ہے؟ اس کا پورا جواب موجودہ انسانی معلومات سے باہر ہے، صرف اس قدر کہا جاسکتا ہے، کہ اعصاب میں ایک تحریک پیدا ہوتی ہے، اور وہ جب شعور میں منتقل ہوتی ہے، تو اوسی کا نام حس پڑجاتا ہے، گویا حس اگرچہ بذات خود تمامتر ایک نفسی و شعوری کیفیت ہے، تاہم اوس کی حیثیت ایک مادی کیفیت کے مثنیٰ کی ہے، اس لئے اس کا صحیح مفہوم سمجھنے کے لئے اوس کے جزو مادی کو خیال میں رکھنا ضروری ہے، جسے اصطلاح میں تہیج کہتے ہیں، تہیج کے معنی ہیں وہ چیز جو ہیجان

مین لائے یا برانگیختگی پیدا کرے، تو جو شئے ذرات عصبی مین برانگیختگی ہیجان پیدا کرتی ہے، اوسکو مہیج سے موسوم کرتے ہین، اور ہیجان و برانگیختگی کی جو مادی کیفیت اس سے پیدا ہوتی ہی اوس کا اصطلاحی نام تہیج ہے،

تہیج و حس کا باہمی تعلق اس مثال سے ظاہر ہوگا، ایک بندوق سر ہوئی، اور اوس کی آواز ہمین سنائی دی، اس موقع پر سب سے پہلے یہ ہوا کہ بندوق کے سر ہونے کے باعث ہوا مین ایک خاص قوت کے تموجات پیدا ہوئے، جن کا تھپیڑا آکر ہمارے کان کی اندرونی جلد پر لگا، اس کا نام تہیج خارجی یا تہیج مادی ہے، اس سے عصب السمعی یون متاثر ہوا کہ اوس کے ذرات یا خلایا مین ایک خاص طرح کی لرزش پیدا ہوگئی، اس ارتعاش کو تہیج داخلی یا تہیج عصبی کہہ سکتے ہین، یہ لرزش جب دماغ کے اس حصہ تک پہنچی، جو مرکز سماعت ہے، تو یہی جسمانی و عصبی ارتعاش، ایک نفسی یا شعوری کیفیت مین تبدیل ہوگیا، جسے سننا یا سماعت کرنا کہتے ہین،

اس سے یہ معلوم ہوا، کہ ہر واقعہ حسی مین مدارج ذیل طے کرنا ہوتے ہین :-

(۱) ماحول مین تحریک، یا تہیج خارجی یا مادی، اس پر بحث کرنا طبیعیات کا موضوع ہے،

(۲) اعصاب مین لرزش و ارتعاش، یا تہیج داخلی یا عصبی، اس کی بحث عضویات مین آتی ہے،

(۳) ایک نفسی و شعوری کیفیت، یا حس، یہ البتہ براہ راست نفسیات کے دائرہ

ین آتا ہے،

ابھی گذر چکا ہے کہ حس کو آٹھ مختلف عنوانات کے تحت ین رکھا جا سکتا ہے، مگر یہ تقسیم و تنظیم ہے کس بنا پر؟ یہ اس بنیاد پر ہے، کہ ہر آلۂ حس صرف ایک مخصوص قسم کے مہیجات سے متاثر ہوتا ہے، اور باقی سے بالکل غیر متاثر رہتا ہے، آنکھ روشنی کے تموجات سے متاثر ہوتی ہے، کان ہوا کے تموجات سے، وقس علیٰ ہذا، یہی سبب ہے کہ آنکھ، زبان کا کام نہین دے سکتی، اور زبان آنکھ کی جانشینی نہین کر سکتی، گویا تنوع حواس کی بنیاد تنوع مہیجات ہے،

لیکن خود ایک ہی نوعیت کے، اور متحد الاصل حسیات مین باہمی فرق و اختلاف کس بنا پر ہوتا ہے؟ آوازین آوازین سب یکسان ہین؟ یا باینہمہ ہر آواز دوسرے سے جداگانہ ہوتی ہے، مناظر بلحاظ نوعیت سب کے سب ایک ہوتے ہین، پھر بھی ہر منظر دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، باوجود نوعی یکسانیت کے یہ انفرادی اختلافات کیون ہوتے ہین؟ اس کا جواب یہ ہے، کہ ہر مہیج کے چند خصائص ہوتے ہین اور ان خصائص مین کمی و بیشی کے مطابق ایک ہی نوعیت کے حسیات باہم کر مختلف و متمایز ہوتے ہین، یہ خصائص مہیج حسب ذیل ہوتے ہین:-

(۱) قوت ہر مہیج مین ایک خاص درجہ کی قوت ہوتی ہے، جو دوسرے مہیجات سے مختلف ہوتی ہے، مدارج قوت ہی کے اختلاف کی بنا پر ہم یہ فیصلہ کرتے ہین، کہ یہ روشنی تیز ہے، اور وہ مدہم، یہ رنگ شوخ ہے، اور وہ ہلکا، فلان آواز بلند ہے، فلان

یبست، فلان شے سخت ہے فلان نرم،

(۲) وضاحت، ہر مہیج کو شعور مین آنے کے لئے ایک خاص درجہ کی وضاحت وصفائی بھی ضرور رکھنا چاہئے، اختلاف مدارج وضاحت ہی کی بنا پر یہ علم ہوتا ہے، کہ یہ منظر نمایان وروشن ہے، اور وہ دھندلا، فلان آواز صاف ہے، اور فلان گنجلک،

(۳) مدت قیام، ہر مہیج ایک خاص قوت تک عامل و موثر رہتا ہے، اور اوس کے عمل واثر کے مدت قیام کی بنا پر ہم اسے دوسرے سے ممتاز کرتے ہین، کہ فلان شے جلد ختم ہوگئی، اور فلان دیر تک رہی، فلان عارضی تھی، فلان دیرپا،

تصریحات بالا سے معلوم ہوا ہوگا، کہ حس اوس کیفیت شعوری کا نام ہے جو محرکات خارجی پر مشروط اور اون کی معلول ہے، لیکن محرکات خارجی بے شمار ہین، کائنات مین ہر وقت غیر محدود حرکات کا وقوع ہوتا رہتا ہے، حالانکہ حسیات بے شمار وغیر محدود نہین، تو گویا بہت سے اقسام حرکت ایسے ہین جنھین نفس قبول نہین کرتا، اور جن کے ماتحت و مطابق کوئی حس پیدا نہین ہوتا، دوسرے لفظون مین نفس کی استعداد قبول حرکات خارجی محدود ہے، اور اسی محدود و معین استعداد قبول کی مطابقت مین حواس بھی محدود و معین ہین، چنانچہ کوئی انسان آج تک ایسا نہین پایا گیا، جو غیر محدود حواس رکھتا ہو،

انسان مین متعدد حواس ایسے ہین جو حشرات الارض مین نہین پائے جاتے، بعض حواس جو ان مین پائے جاتے ہین انسان مین موجود نہین، الو، چمگادڑ، شیر، بلی وغیرہ متعدد حیوانات ایسے ہین جو تاریکی مین بخوبی دیکھ سکتے ہین، حالانکہ انسانی آنکھ ایسی حالت

مین بیکار رہتی ہے، مختلف انواع مین یہ تفاوت حواس تابع ہے اس اصول کے، کہ جو حرکات کائنات تنازع للبقا مین جس نوع کے لئے مفید ثابت ہوئین، انکے قبول کرنے کی استعداد و صلاحیت اُس مین آگئی اور باقی انواع اس استعداد سے محروم رہین، اسی کلیہ کے مطابق جن حرکات کا تاثر شعوری یا حس تنازع للبقا مین حیات انسانی کے حق مین مفید پڑا ہے، انھین کو قبول کرنے کی صلاحیت اس مین پیدا ہوگئی، باقی تمام حرکات عالم اس کے لئے غیر محسوس، یا دائرہ حس و شعور سے خارج رہین،

انسان مین حس پیدا ہونے کے لئے صرف یہ کافی نہین، کہ محرک خارجی، یا مہیج اُون مخصوص اقسام حرکت مین سے ہو، جو نوع انسان کے لئے حس آفرین ہین، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ مہیج، قوت و مقدار کا ایک خاص درجہ رکھتا ہو، اگر اس درجہ سے کمی یا بیشی ہوگی، تو شعور غیر متاثر رہیگا، گھڑی کو صحیح طور پر چلانے کے لئے یہی کافی نہین کہ اسے کوک دیجایا کرے، بلکہ یہ بھی لازمی ہے، کہ کوک اندازۂ صحیح کے ساتھ دیجائے، یعنی اوس کی کمانی کو ایک مخصوص تعداد مین گھمایا جائے، اور اگر اوس متعین تعداد سے بہت کم یا بہت زیادہ گھمایا جائیگا، تو نتیجہ دونون صورتون مین یہ ہوگا کہ گھڑی نہ چل سکے گی، یہی حال شعور کا ہے، مہیج اگر غیر معمولی طور پر قوی یا ضعیف ہے، تو دونون صورتون مین کوئی کیفیت شعوری، کوئی حس، نہ پیدا ہونے پائیگی، بہت سی آوازین، جو انسان کے لئے غیر مسموع رہتی ہین، بہت سے مناظر جو غیر مرئی رہجاتے

ہین، اسی قبیل سے ہوتے ہین، یہ معلوم ہے[1] کہ ہر شعوری کیفیت پیدا ہونے کے لئے یہ ناگزیر ہے کہ شعور اور ماحول مین ایک خاص تناسب ہو، اور حس جو شعور ہی کی ایک شکل ہے، اس کلیہ سے مستثنیٰ نہین،

روشنی اگر مدہم ہے تو دھندلا دکھائی دیتا ہے، اور روشنی اگر تیز ہے تو صاف دکھائی دیتا ہے، آواز اگر پست ہے، تو بدقت سنائی دیتی ہے، اور اگر بلند ہے تو سننے مین آسانی ہوتی ہے، ان تجربات کی مدد سے ہم یہ عام قاعدہ قائم کرسکتے ہین، کہ ہیج کی قوت اور حس کی قوت مین ایک خاص تناسب رہتا ہے، یعنی جس درجہ قوت کا ہیج ہوتا ہے، اسی کی مناسبت سے آلات حواس بھی متاثر ہوتے ہین،

لیکن یہ قاعدہ ہر صورت مین یکسان عاید نہین ہوتا، کسی بچہ کی پشت پر اگر ایک من کا وزن بار کردیا جائے، تو پھر اوس کے لئے ڈیڑھ من، دو من، پانچ من، سب یکسان ہے، اور مقدار وزن (ہیج) کے اضافہ سے اوس کی تکلیف (حس درد) مین مطلق اضافہ نہین ہوتا، تیز برقی لمپ کی روشنی مین اگر ہم کوئی کتاب پڑھتے ہوتے ہین، اور ایک معمولی تیل کا لمپ قریب آجاتا ہے، تو ہمین کچھ زیادہ اجالا نہین معلوم ہونے لگتا، اور اگر ہم دن دوپہر کی روشنی مین پڑھتے ہوتے ہین، تو لمپ کے قریب آجانے سے اُجالے مین مطلق فرق نہین ہوتا، اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ایک خاص حد تک مدارج

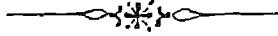
[1] ملاحظہ ہو، فلسفہ جذبات، طبع ثالث، باب اول وضمیمہ اول نیز مبادی فلسفہ، جلد اول، باب ۵، (معارف پریس اعظم گڈھ)

ہیج کے تناسب و مطابق مدارج حس مین بھی قوت یا ضعف پیدا ہوتا رہتا ہے لیکن
اس درجہ کے بعد، ہیج کی تقویت یا تضعیف سے حس بالکل غیر متاثر رہتا ہے،

ایک عام قاعدہ یہ بھی ہے، کہ ہیج کی مدت قیام اور حس کی مدت قیام ایک ہوتی
ہے، جتنی دیر تک ہیج قائم رہتا ہے، حس بھی قائم رہتی ہے، اور جون ہی ہیج ہٹا حس بھی
مٹ جاتی ہے، بعد کو ذہن مین جو کچھ رہجاتا ہے، وہ صرف اسی حس کی یادداشت ہوتی
ہے، ورنہ خود وہ حس، ہیج کے ساتھ ہی ختم ہوجاتی ہے، چنانچہ ہم سنتے اسی وقت تک
ہین جب تک ہوا مین تموجات قائم ہین، سونگھتے اوسی وقت تک ہین جب تک
ذرات، شامہ کو متاثر کرتے رہتے ہین، اوس کے بعد خود حسیات
فنا ہوجاتے ہین، اور ان کے نقوش حافظہ مین رہ جاتے ہین، اس قاعدہ
کی چند مستثنیات بھی ہین، مثلاً بجلی کی چمک بے انتہا تیزی کے ساتھ
ختم ہو جاتی ہے، لیکن اس کی حس کچھ دیر تک باصرہ کو متاثر رکھتی ہی مگر
یہ مستثنیات شاذ ہین، اور اس کا سبب غالباً ہیج کی غیر معمولی قوت ہے،

اوپر بیان ہوچکا ہے، کہ متحد النوع حسیات مین باہم تفریق کرنے والی شے انکے
ہیجات کا اختلاف، مدارج قوت، وضاحت، و مدت قیام ہے، لیکن متحد النوع و
مختلف النوع حسیات کے مابین ایسے حسیات بھی ہوتے ہین، جو اگرچہ ایک ہی آلہ
حس سے حاصل ہوتے ہین، تاہم باہم مختلف ہوتے ہین، مثلاً ایک آلہ حس کان ہے،
اس ایک آلہ سے شور و غل کا بھی احساس ہوتا ہے، گفتگو کا بھی، اور نغمہ کا بھی، ہیج بھی

تینون صورتون مین ایک ہی ہے یعنی آواز یا ہوا کا تموج پس جب آلۂ حس ایک ہے اور مہیج بھی ایک ہے، تو یہ اختلاف حسیات کیون ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے، کہ گو مہیج ایک ہے، لیکن اوس کی اندرونی ترکیب و ساخت ہر صورت مین جداگانہ ہے، شور و غل مین تموجات ہوائی، بالکل منتشر، متفرق و غیر منظم ہوتے ہین، گفتگو مین مرتب و منظم ہوتے ہین، اور نغمہ مین اس ترتیب و تنظیم کے ساتھ اتار چڑھاؤ اور ترنم بھی پیدا کر دیا جاتا ہے، ان خصائص مہیج کی تعیین ایک جداگانہ جدید علم سے متعلق ہے، جس کو طبیعات نفسی (سائیکو فزکس) کہتے ہین، نفسیات مین ان کا ذکر محض ضمناً ہی آسکتا ہے،

باب ۳

عمل توجہ

(۱) ایک شخص سرِ شام کمرہ کے اندر بیٹھا ہوا ہے، فرش پر کوئی سیاہ شے متحرک نظر آتی ہے، مگر تاریکی مین شناخت نہین ہوتی، وہ اسے قریب آکر بغور دیکھتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک کیڑا ہے، یہ غور سے دیکھنا ایک عمل توجہ ہے،

(۲) ہم کمرہ مین بیٹھے کتاب پڑھ رہے ہین کہ ہوا مین دور سے سرسراہٹ کی آواز آنے لگی مگر یہ پتہ نہین چلتا کہ کس شے کی آواز ہے، ہم کان لگا کر آواز کو سننے لگے، تو معلوم ہوا کہ اوپر سے ہوائی جہاز گذر رہا ہے، یہ اوسی کی سرسراہٹ ہے، یہ کان لگا کر سننا توجہ کے ساتھ سننا تھا،

(۳) استاد درجہ مین سبق پڑھا رہا ہے، ایک گوشہ مین دو لڑکے آپس مین باتین کر رہے ہین، استاد سبق کو روک کے بغور اس آواز کو سننے لگتا ہے، تو پتہ چل جاتا ہے کہ فلان طالب علم باتین کر رہے ہین، ظاہر ہے کہ ان طلبہ کی آواز اب بھی اسی قدر رہی جتنی پہلے تھی، لیکن فرق یہ ہو گیا کہ استاد نے اب اودھر توجہ کی،

(۴) آپ ایک مشہور سحر بیان خطیب کا بیان سن رہے ہین، وہ جو کچھ

بھی کہہ رہا ہے حرف بحرف آپ کے ذہن مین اترتا جاتا ہے، اتنے مین گھر کا ایک نہایت ضروری کام یاد آگیا، اور آپ نے اٹھنا چاہا، لیکن ابھی اٹھے نہین، مگر اس اثنا رمین مقرر نے جو کچھ کہا وہ گویا بالکل سنا ان سنا رہا، ظاہر ہے کہ آپ کی اور خطیب کی حالت مین اور کوئی فرق نہین ہوا، بجز اسکے کہ اتنی دیر آپ اسکی جانب سے بے توجہ رہے،

ان مثالون کی مدد سے یہ واضح ہو گیا کہ "توجہ" نام ہے شعور مین مرکزیت پیدا کرنے کا، یا خطوط شعور کو کسی ایک خاص مرکز پر مجتمع کرنے کا، شعور جب تک ایک منتشر و پراگندہ حالت مین ہے، انسان خالی الذہن رہتا ہے، لیکن جب اوس کی قوت ایک خاص نقطہ پر آکر جمع ہوجاتی ہے، تو انسان متوجہ ہوجاتا ہے، نور کی شعاعین جب تک پراگندہ و متفرق رہتی ہین، روشنی دھیمی رہتی ہے، لیکن جب کسی ایک نقطہ کو مرکز بنا لیتی ہین، تو روشنی بہت تیز ہوجاتی ہے، یہی حال شعور کا ہے، توجہ شعور کا کوئی مخصوص و مستقل شعبہ نہین بلکہ صرف اوس کی مرکزیت کا نام ہے، بغیر توجہ کے شعور کا کوئی عمل اپنی تکمل صورت کو نہین پہنچتا، ہمارے ارادے اوسی وقت پختہ ہوتے ہین، جب ہم ان پر توجہ کرین، جذبات اُسی وقت قوت حاصل کرتے ہین، جب ہم اون کی جانب متوجہ رہین، استدلال و استنباط، مشاہدہ و تجربہ، استخراج و استقرا، ان مین سے ہر شے کے نتیجہ خیز ہونے کے لئے لازمی ہے، کہ انسان توجہ سے کام لیتا رہے،

توجہ کی تعریف یون بھی کیجا سکتی ہے کہ جس عمل سے شعور کے تموجات کسی ایک خاص رخ پر لائے جائین، تو وہ توجہ ہے، اور یہی توجہ کے لفظی معنی بھی ہین،

لغت میں ہے، "توجہ اے رو بہ چیزے آوردن" شعور و توجہ کے باہمی تعلق کی تصویر شکل ذیل سے پیدا ہوتی ہے،

شعور

ادنیٰ شعور

توجہ

تجربہ میں توجہ کی دو مختلف صورتیں برابر آتی رہتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہو کہ ہم بغیر اپنے قصد و ارادہ کے محض کسی مہیج خارجی کے اثر سے خود بخود کسی شے کی جانب متوجہ ہو جاتے ہیں، بادل دفعۃً زور سے گرجتا ہے، اور ہر شخص خود بخود چونک پڑتا ہے، بجلی یک بیک زور سے سامنے چمکتی ہے، اور ہماری آنکھیں آپ سے آپ جھپک جاتی ہیں، ان صورتوں کو اصطلاح میں توجہ اضطراری یا توجہ طبعی کہتے ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اپنی کوشش سے یا بالقصد اپنے تئیں کسی کی جانب متوجہ کرتے ہیں، ریاضی کا سوال ہمیں استاد دیتا ہے، اور ہم اپنے تئیں بالقصد اس کے حل کرنے پر آمادہ کرتے ہیں، کالج کا گھنٹہ بجتا ہے، اور ہم دوسرے مشاغل کو چھوڑ کر بالقصد درجہ میں جاتے ہیں، یہ مثالیں توجہ ارادی، یا توجہ عقلی کی ہوئیں، گویا توجہ اضطراری میں نفس کی حیثیت انفعالی ہوتی ہے، اور وہ معمول و متاثر رہتا ہے، اور توجہ ارادی میں نفس کی حیثیت فاعلی ہوتی ہے، اور وہ عامل و موثر رہتا ہے،

بہت سے اعمال زندگی ایسے ہوتے ہین جن مین توجہ اضطراری و توجہ ارادی دونون مشترک و مخلوط ہوتی ہین، استاد درجہ مین کاپیون کی اصلاح مین مصروف ہوتا ہے ایک طرف سے زمین پر کتابون کے گرنے کی آواز آتی ہے، بے ساختہ اوس کی گردن اٹھ جاتی ہے، اور وہ چارون طرف نگاہ دوڑانے لگتا ہے کہ یہ کس طالب علم کی حرکت ہے، اس عمل کا جزو اول یعنی استاد کی گردن کا بے ساختہ اٹھ جانا، توجہ اضطراری کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ اوس مین اوس کے قصد وارادہ کو دخل نہ تھا، اور جزو دوم یعنی شور کرنے والے طالب علم کا پتہ لگانا توجہ ارادی کا معلول تھا کہ یہ فعل اوس نے اپنی خواہش وارادہ کے ماتحت کیا،

توجہ اضطراری یا طبعی ایک عام و قدرتی شے ہے، جاہل، وحشی، بچہ سب اوس کے حصہ دار ہوتے ہین، یہان تک کہ حیوانات بھی اس سے محروم نہین ہوتے، البتہ توجہ ارادی یا عقلی مشق وتربیت کی محتاج ہوتی ہے، جس سے چھوٹے بچے اور وحشی افراد ایک بڑی حد تک محروم ہوتے ہین، اس لئے یون بھی درست ہے کہ توجہ اضطراری کو توجہ وہبی اور توجہ ارادی کو توجہ اکتسابی سے بھی موسوم کرین،

توجہ اضطراری کن کن اسباب وحالات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے؟

(۱) تازگی دماغ، چھوٹے بچون کو دیکھو، صبح سویرے کیسے چست وچالاک خوش وخرم نظر آتے ہین، اور شام کو خستہ و مضمحل معلوم ہوتے ہین اسلئے کہ ہر چیز مین دلچسپی لیتے ہین، شام کو سونے کے لئے تیار کرتے ہین، قیام توجہ کے لئے سب سے بڑی

شرط یہ ہے کہ دماغ و نظام عصبی مین ایک کافی ذخیرۂ قوت موجود ہو، اسی سرمایۂ قوت کو عرف عام مین تازگی دماغ و بشاشت سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس شخص مین فطرۃً یہ ذخیرہ قوت زیادہ ہوتا ہے، اسی قدر وہ توجہ کو بھی عرصہ تک قائم رکھ سکتا ہے، خود ایک ہی شخص مین جس وقت یہ ذخیرہ جسقدر زائد ہوتا ہے، اوسی نسبت سے وہ زیادہ عرصہ تک اپنی توجہ کو قائم رکھ سکتا ہے، اور جون جون خستگی کے سبب سے یہ ذخیرہ گھٹتا جاتا ہے، قوت توجہ مین بھی کمی آتی جاتی ہے،

(۲) **قوت مہیج**، بادل کی تیز گرج ریل کی سخت گھڑگھڑاہٹ سے ہر شخص چونک پڑتا ہے، لمپ کی تیز روشنی، بجلی کی تڑپ سے سب کی آنکھ جھپک جاتی ہے، بہت سخت بو یا خوشبو سے ممکن نہین کہ شامہ متاثر نہ ہو، معلوم یہ ہوا کہ مہیج جسقدر قوی ہوتا ہے، اوسی نسبت سے اُوس مین جالب توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے،

(۳) **تنوع مہیج**، ایک بچہ اندھیرے مین لیٹا ہوتا ہے، اور روتا ہے، کوئی روشنی لیکر آجاتا ہے، اور بچہ مُعاً چپ ہوجاتا ہے، اس جدید مہیج نے بچہ کی توجہ اپنی جانب مبذول کرالی، اور وہ بہل گیا، ایک مہیج کے دیر تک قائم رہنے سے طبیعت اوس کی طرف سے اچاٹ ہوجاتی ہے، قیام توجہ کے لئے ضروری ہے، کہ مہیج بدلتا رہے کل جدید لذیذ کی صحت کی بنیاد اسی نفسیاتی اصول پر ہے، تھیٹر مین غم و شادمانی کے پردے جلد از جلد بدل بدل کر اسی لئے آتے رہتے ہین کہ طبیعت ایک ہی قسم کی باتون سے اُکتا نہ جائے،

(۴) **نوعیت مہیج**، بچہ کو جو التفات اپنی ماں کے ساتھ ہوتا ہے، کسی اور کے ساتھ نہیں ہوتا، انسان کو جو کشش اپنے وطن کے ساتھ ہوتی ہے، اور کسی مقام سے نہیں ہوتی، ہر فرد بشر کے لئے بعض مخصوص مہیج بمقابلہ دوسرے مہیجات کے زیادہ دلآویزی و دلکشی رکھتے ہیں، اور ہر فرد میں قیام توجہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ اوسی مخصوص نوعیت کے مہیجات اوس کے سامنے آئیں جو اس کے لئے دلکش ہوں،

لیکن خود دلکشی کا کیا مفہوم ہے؟

لکھنؤ میں ہر سال صدہا بیرونی اشخاص و سیاح آیا کرتے ہیں، لیکن یہاں سے واپسی پر ہر شخص کی معلومات و واقفیت کی یادداشت دوسرے سے جداگانہ ہوتی ہے، ایک شخص صرف مشہور عمارتوں کو دیکھتا ہے، دوسرا شہر کے نامور طبیبوں اور ڈاکٹروں سے مل کر چلا جاتا ہے، تیسرا بڑے بڑے کتبخانوں کی سیر کرتا ہے، چوتھا صرف بڑی بڑی دوکانوں، کارخانوں اور بازاروں کو دیکھتا ہے، وقس علیٰ ہذا، غرض گو لکھنؤ شہر سب دیکھتے ہیں، لیکن ہر فرد کا لکھنؤ دوسرے کے لکھنؤ سے مختلف ہوتا ہے، ہر شخص کے مشاہدات و تجربات دوسرے سے الگ ہوتے ہیں، ایک روزانہ اخبار ایک ہی وقت میں ہزاروں ہاتھوں میں پہنچتا ہے، لیکن ہر شخص کے لئے اوس کی حیثیت جداگانہ ہوتی ہے، کوئی محض اشتہارات دیکھتا ہے، کوئی ان میں بھی صرف ملازمت کے اشتہارات اپنے لئے چن لیتا ہے، کوئی محض جنگ کے تار پڑھتا ہے، کوئی صرف "مقامی"

کالم کی تلاش شروع کر دیتا ہے، کوئی صرف ایڈیٹوریل مضامین پڑھتا ہے، اور کوئی اول سے آخر تک ایک ایک حرف پڑھ جاتا ہے، غرض جس تعداد مین ناظرین ہوتے ہین، اتنی ہی حیثیات سے اخبار بھی دیکھا جاتا ہے، یہی حال دنیا کی ہر شے کا ہے،

ہمارے گرد وپیش ہر وقت مدرکات کا ایک انبوہ بے پایان رہتا ہے لیکن ہمارے علم وادراک مین اون کا صرف ایک محدود ومختصر ہی حصہ آتا ہے، روزانہ صدہا ہزارہا آوازین ہمارے کانون تک پہنچتی ہین، لیکن ہمارے لئے غیر مسموع رہتی ہین، بے شمار مناظر آنکھون کے سامنے ہوتے ہین، لیکن ہمارے لئے غیر مرئی رہتے ہین، اس سے یہ ظاہر ہوا کہ کائنات کی جن چیزون سے نفس کو کوئی تعلق یا ذوق ہوتا ہے، صرف وہی علم وشعور مین آتی ہین، باقی حدود علم وشعور سے خارج رہ جاتی ہین، ہر شخص اپنے ماحول مین جن چیزون سے ذوق وتعلق رکھتا ہے، صرف انھین چن لیتا ہے، باقی جتنی چیزین اوس کے لیے غیر دلچسپ ہوتی ہین انھین چھوڑ دیتا ہے گویا وہ اوس کے لئے وجود ہی نہین رکھتین، بلکہ معدوم ہوتی ہین یہی سبب ہے کہ ہر شخص کا دائرۂ معلومات دوسرے سے مختلف ہوتا ہے،

غرض "دلکشی" سے مراد یہ ہے کہ کسی شے سے دل کو لگاؤ ہو یا دل اس کی جانب از خود کھنچے، اس کے عناصر ترکیبی حسب ذیل ہوتے ہین۔

(۱) **ندرت**، ایک کھانا روز کھاتے رہنے سے طبیعت اکتا جاتی ہے، بہتر سے بہتر افسانے بھی بکثرت سن چکنے کے بعد طبیعت پر بار ہو جاتے ہین،

دلکشی کا سب سے بڑا عنصر جدت و ندرت ہے، کسی شے کے پامال و فرسودہ ہونے کے معنی ہی یہ ہین کہ اب اوس مین لطف و دلآویزی باقی نہین رہی،

(۲) مانوس ہونا، کسی جاہل دہقانی کے سامنے غالب کا شعر پڑھا جائے تو اسے مطلق لطف نہ آئیگا، پانچ برس کے بچہ سے اگر محبت زوجی پر گفتگو کیجائے تو اوس کے لئے بالکل بے مزہ رہیگی، دلکشی کا بڑا راز اسی مانوسیت مین پوشیدہ ہے، ندرت اجنبیت اور انوکھے پن کے مترادف نہین، ہیچ مین جدت و ندرت ضرور ہونا چاہیئے لیکن ساتھ ہی اسے مانوس ہونا بھی ضرور ہے، بالکل نامانوس شے سے ذہن کو وحشت ہوتی ہے، جو دماغ شعر و شاعری سے مانوس نہین، انھین لطائف شعری "خشک اور پھیکے" معلوم ہوتے ہین،

(۳) جذبہ انگیزی، بچون کو دیکھا ہوگا کہ بظاہر اپنے کھیل مین ہمہ تن مشغول معلوم ہوتے ہین، لیکن دوران گفتگو مین جہان کہین اون کا نام آجاتا ہے، سر اٹھا کر دیکھنے لگتے ہین، ایک مصنف اخبار پڑھتا ہوتا ہے، دوسرے صفحہ پر اسے اپنی کسی تصنیف کے یا خود اپنے نام کی جھلک نظر آتی ہے، اور معاً نظر اُچٹ کر وہین پہنچتی ہے، وہ ہیچ یقیناً دلکش ہوتا ہے، جس سے ہمارے کسی جذبہ کو تحریک ہوتی ہو، خواہ یہ جذبہ ہماری ذات سے متعلق ہو، یا ہمارے قوم و مذہب سے، یا ہماری اولاد و خاندان سے، یا ہمارے اغراض و مقاصد سے، پھر وہ واقعہ خواہ پر لطف ہو، یا درد انگیز، لیکن ہو بہرحال ایسا کہ کسی نہ کسی جذبہ کو اوس سے تحریک ضرور ہوتی ہو،

اپنے بچون اور عزیزون کی کامیابیون کے ذکر مین ہمین خاص دلکشی ہوتی ہے اس لئے یہ تذکرے ہمارے لئے جذبہ انگیز ہوتے ہین، اون کی مظلومیت یا مصیبت کے بیان کرنے مین بھی ہمین دلچسپی ہوتی ہے، اس لئے کہ اس بیان مین بھی ایک خاص طرح کا لذیذ درد محسوس ہوتا ہے،

(۴) **تضاد و تقابل** سفید براق کپڑے پر سیاہ دھبہ، نستعلیق کتابت کے اندر خط نسخ کا کوئی لفظ، سنجیدہ تقریر مین ظریفانہ فقرہ، پردیس مین کسی ہموطن کی جھلک، احباب کے مجمع مین کسی اجنبی کی شکل، یہ تمام چیزین ایسی ہین، جن پر نظر فوراً اور یقیناً جم جاتی ہے،

(۵) **انجوبگی** معمولی قابلیت کا استاد پہلے اصل مسئلہ بیان کرتا ہے، پھر مختلف مثالون سے اوس کی تشریح کرتا ہے، مگر جو استاد اس سے زیادہ ہوشیار ہوتا ہے، وہ یہ کرتا ہے، کہ پہلے مختلف مثالین دیتا ہے، اور پھر اون کی مدد سے طلبہ کو ایک جدید نتیجہ تک پہنچاتا ہے، اس لئے کہ جو شے بالکل کھلی ہوئی سامنے موجود ہوتی ہے، اوس کی بابت ذہن مین کوئی جستجو و تفتیش نہین پیدا ہوتی، بخلاف اس کے جو شے اپنے اندر کوئی راز و سربستگی رکھتی ہے، اوس کے دریافت و حل کرنے کا خود بخود اشتیاق پیدا ہوتا ہے، ناول اور ڈراما کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ قصہ کا خاکہ (پلاٹ) ذرا پر اسرار ہو، کہ شوق و اشتیاق آخری صفحہ تک قائم رہے،

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی شے مین دلکشی کے یہ تمام، یا ان مین کے متعدد

عناصر ایک ساتھ پائے جاتے ہیں، اور جب ایسا ہوتا ہے، تو اس چیز کی دلکشی کئی گنی بڑھ جاتی ہے، تحریک خلافت کے زمانہ میں گاندھی جی یا مولانا محمد علی جب تقریر کرنے لگتے، تو خلقت کے ٹھٹ کے ٹھٹ بالکل محو ہو جاتے، اس لئے کہ دلکشی کے یہ کل عناصر ایک ساتھ اپنا عمل کرنے لگتے،

توجہ کی طرح دلکشی کی بھی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک صورت تو یہ ہوئی کہ جیسے بچوں کو مٹھائی سے خاص رغبت ہوتی ہے، دوسری صورت یہ کہ جیسے ڈاکٹر کا دل چیر پھاڑ، اور اعمال جراحی میں لگتا ہے، پہلی قسم کو فطری یا طبعی کہتے ہیں، اور دوسری کو عقلی یا اکتسابی، طبعی دلکشی صرف انھیں چیزوں سے ہوتی ہے، جو بلا کسی دوسری غرض یا مقصد کے بجائے خود طبیعت کو مرغوب و محبوب ہوتی ہیں، اکتسابی دلکشی ان چیزوں سے ہوتی ہے، جو براہ راست و بجائے خود دلکش نہیں ہوتیں، بلکہ دوسرے اغراض مقصودہ اور مقاصد مطلوبہ کے واسطے سے رفتہ رفتہ خود بھی دلکش بنجاتی ہیں، کھیل تماشے اور مٹھائیاں بچوں کے لئے ایک ذاتی کشش رکھتی ہیں، عمل جراحی سے ڈاکٹر کو دلکشی اُن فوائد و ثمرات کے لحاظ سے ہو جاتی ہے، جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، اکثر صورتوں میں کسی امر کی محض عادت و مزاولت ہی اس کے ساتھ اکتسابی دلکشی پیدا کر دیتی ہے،

ان تصریحات سے اب نظر آگیا ہوگا کہ توجہ اضطراری، اور دلکشی کے درمیان چنداں قدم سے زائد فاصلہ نہیں بعض حکماء نے توجہ اضطراری و ارادی کے درمیان

یہ فرق قرار دیا ہے کہ اول الذکر دلکشی کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، اور آخر الذکر سعی و کوشش کی بنا پر اس کے معنی یہ ہوئے کہ توجہ اضطراری کا ماخذ و مبنیٰ جذبات ہین اور توجہ ارادی کا ماخذ و مبنیٰ ارادہ ہے، لیکن مزید غور سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گو توجہ ارادی کا سبب قریب ارادہ ہی ہوتا ہے، لیکن حقیقی و اصلی منشا و مبنیٰ اوس کا بھی وہی جذبات ہی ہوتے ہین، اس لئے کہ گو بالفعل اور فی الفور ارادہ ہی توجہ ارادی کو قائم رکھے ہوئے ہوتا ہے، لیکن بالآخر خود اس ارادہ کی زندگی جذبات ہی کے سہارے پر قائم ہوتی ہے،

بچہ جب پڑھنے بٹھایا جاتا ہے تو عموماً شروع شروع اوس کا دل بالکل نہین لگتا، اور وہ تعلیم سے بھاگنا چاہتا ہے لیکن سبق سے متعلق کھلونے وغیرہ جو ہوتے ہین، ان سے اوسے دلچسپی ہوتی ہے، اور وہ قدرتاً اون کے متعلق سوالات کرتا ہے، استاد اگر دانشمند ہے تو سبق کو ان متعلقات سبق سے بالکل وابستہ کر دیتا ہے اور ان بالواسط دلچسپیون کو مختلف طریقون سے برابر ترقی دیتا رہتا ہے، اوس سے رفتہ رفتہ بچہ کی طبیعت پڑھنے لکھنے سے مانوس ہو جاتی ہے، یہان تک کہ کچھ عرصہ کے بعد عادت قائم ہو جاتی ہے، اور اب وہ تعلیم پر توجہ بر بنا رعادت کرنے لگتا ہے گویا جو شے پہلے بالکل بے لطف و بدمزہ تھی، وہ مختلف جذبات کی وساطت سے بالآخر پر لطف و دلکش بنجاتی ہے، البتہ اگر استاد نادانشمند ہے تو وہ توجہ کی بنا دلکشی کے جذبات پر قائم نہین کرتا، اوس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ طالب علم کو کبھی توجہ ارادی

کی عادت نہین پڑتی، اور وہ ساری عمر علم و تعلیم سے جی چراتا رہتا ہے، یہی حال عموماً مذہبی عبادتون کا ہوتا ہے، سردی مین وضو کرنا، گرمی مین روزہ رکھنا، اور بار بار نماز پڑھنا، شروع شروع طبیعت پر شاق گذرتا ہے لیکن ثواب کا شوق، جنت کی تمنا، النعما جنت کی آرزو اور سب سے بڑھکر رضاے الٰہی کا خیال رفتہ رفتہ ان مشقتون کو راحتون مین تبدیل کر دیتا ہے، اور پھر عادت و مزاولت کے بعد غم و مشقت کی چیز عبادت نہین بلکہ ترک عبادت رہجاتی ہے، ان مثالون سے یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ توجہ ارادی بھی جذبات ہی کو ایک خاص سلیقہ کے ساتھ منظم و مرتب کرنے کا نام ہے، اور توجہ کی دونون قسمین بلحاظ اپنی اصلی اور آخری اجزاء ترکیبی کے متحد الاصل ہین،

ایک فرنچ مصنف پریز اپنے ملک کے ایک شش سالہ بچہ کا حال بیان کرتا ہے کہ وہ بہت ہی بدشوق اور لکھنے پڑھنے کے نام سے بھاگنے والا تھا، ایک روز اوس نے خود بخود پیانو بجانا شروع کیا، اور اوس کی ایک خاص گت کو جو اوس کی والدہ کو بیحد پسند تھی، کوئی ایک گھنٹہ تک برابر بجاتا رہا، مان اوس سے بہت ہی خوش ہوئی، کچھ روز کے بعد ایک دن اوس کی دایہ دیکھتی کیا ہے، کہ بچہ اپنے والد کی میز کے سامنے بیٹھا کچھ لکھنے مین مشغول ہے، دایہ جانتی تھی کہ صاحبزادے کو بھلا قلم دوات سے کیا سروکار، حیرت سے پوچھا، کہ آج یہ کیا؟ بچہ نے جواب دیا کہ "ایک کاغذ پر جرمن لکھ رہا ہون، اس مین جی تو نہین لگتا، لیکن امان جان اسے دیکھکر کیسا خوش ہونگی"،

عبارت زیر خط سے یہ دکھانا مقصود ہے کہ توجہ ارادی کا ماخذ اصلی یہی جذبات

ہی ہوتے ہین، بچہ اپنے اس عمل مین صاف توجہ ارادی سے کام لے رہا تھا، اپنی کوشش وارادہ سے ایسا کام کر رہا تھا، جس پر اوس کی طبیعت آمادہ نہ تھی، محض اس لئے کہ مان کو خوش کرکے بالآخر خود بھی خوشی حاصل کرے، خیر خواہ نوکر اپنے آقا کو خوش کرنے، خوش عقیدہ مریدین اپنے مرشدون کی خوشنودی حاصل کرنے کو اپنے ذوق طبعی کے خلاف جو جو محنتین اٹھاتے رہتے ہین، وہ سب اسی کلیہ کے شواہد ہین،

پروفیسر ریبو نے توجہ ارادی کے ارتقار کی تین منزلین قرار دی ہین، منزل اول مین اُستاد جذبات مفروضہ کی مدد سے توجہ اضطراری کی مدت قیام کو تدریجاً بڑھاتا ہے، انعام کی طمع، اپنی خوشنودی کی چاٹ، سزا کا خوف وغیرہ مختلف محرکات و مرغبات کی وساطت سے وہ توجہ اضطراری کو برابر تحریک و تقویت پہنچاتا رہتا ہے، منزل دوم مین وہ ذرا بلند تر محرکات کو اپنا مخاطب بناتا ہے، مثلاً طالب علم کے جذبات خودداری، عزت نفس، مسابقت، بلند نظری، فرض شناسی وغیرہ یہ وہ دور ہوتا ہے، جب توجہ ارادی پیدا ہو چکی ہوتی ہے، اور ضرورت صرف اس کی رہجاتی ہے کہ اس مین قیام و ثبات پیدا کیا جائے یہ مقصد تیسری منزل مین عادت کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، دنیا مین رہکر کوئی شخص بھی اپنی جگہ اور اپنی حالت پر راضی و مطمئن نہین، ہر شخص دوسرون کی حالت پر رشک کرتا ہے وکیل تاجر، حاکم عدالت، مہاجن، زمیندار، اڈیٹر، مصنف، ہر صیغہ کا شخص دوسرون کو اپنے سے زیادہ خوش نصیب خیال کرتا ہے لیکن باوجود اس بے قناعتی و بے اطمینانی کے دنیا مین کوئی عام شورش و بغاوت نہین پیدا ہو جاتی، بلکہ ہر شخص اپنے ہی اپنے شغل مین متوجہ

مصروف رہتا ہے، اس نظم و امن عام کی بنیاد بڑی حد تک عادت ہی پر ہے،

غرض آخر میں عادت ہی توجہ ارادی کے قیام و تحفظ کی ضامن رہجاتی ہے اور ابتدا میں اس کی تکوین و پیدایش جذبات کے ہاتھوں عمل میں آتی ہے، وکیل کی انتہائی آمدنی اگر ابتدا ہی سے ہونے لگے، تو کون شخص مقدمات کی تیاری میں محنتوں کو برداشت کرے؟ تاجر کو اگر آغاز کار ہی میں پورا نفع حاصل ہوجائے، تو کیوں کاروبار کی دقتوں کو گوارا کرے؟ ملازم سرکار کو اگر شروع ہی سے اعلیٰ ترین منصب پر سرفراز کردیا جائے تو کون شخص محکومیت و اطاعت کی ذلتوں اور سختیوں کی تاب لائے؟ طلبہ اگر مکتب میں قدم رکھتے ہی ہر طرح کی کامیابی حاصل کرلیں تو کون طالب علم ایک دن بھی پڑھنے پر توجہ کرے؟ خلاصہ یہ کہ دنیا میں جو کوئی بھی کسی شے پر اپنی توجہ ارادی صرف کرتا ہے، وہ کسی نہ کسی توقع ہی کی بنا پر کرتا ہے اور اسی سے بالآخر کسی جذبۂ طبعی کی تسکین مقصود ہوتی ہے،

توجہ اضطراری میں شغل موجودہ مقصود بالذات ہوتا ہے، اور توجہ ارادی میں کسی مقصد کے حصول کا آلہ یا ذریعہ ہوتا ہے، ایک بچہ کو ریاضی کا ایک سوال حل کرنے کو دیا جاتا ہے، جو بجائے خود اوس کے لئے ذرا بھی دلکشی نہیں رکھتا، لیکن اوسے یہ بھی معلوم ہے کہ چھٹی ملنا اوس کے حل کرنے پر موقوف ہے، اب اس شے یعنی چھٹی پانے کو وہ منتہائے مقصود (خواہ شعوری خواہ غیر شعوری) قرار دیکر سوال حل کرنے میں مشغول ہوجاتا ہے، اور اس پر اپنی پوری توجہ صرف کرنے لگتا ہے، سوال کو حل کرنا مقصود بالذات نہیں، محض سوال کے اوپر وہ کبھی توجہ قائم نہیں رکھ سکتا ہے، لیکن ایک پیش نظر مقصود کے حصول میں

بطور آلہ یا واسطہ کے سوال ہی پورا کام دیسکتا ہے،

توجہ ارادی بظاہر ایک مدت تک قائم رہتی ہے لیکن واقعہ یہ نہین، واقعہ یہ ہے کہ ہر چند لمحون کے بعد انسان کی طبیعت ہٹنے لگتی ہو، لیکن معًا اصل مقصد کا تخیل پیش نظر ہو جاتا ہے، اور اوس سے ہر مرتبہ تازہ دم ہو کر انسان پھر از سر نو صرف توجہ کرنے لگتا ہے، امتحان مین جب طلبہ پرچہ لیکر بیٹھتے ہین، اس وقت انھین اس کیفیت کا خاص طور پر تجربہ ہوتا ہے، ذرا ذرا دیر کے بعد طبیعت اکتاتی ہے لیکن فوراً ہی خیال آجاتا ہے کہ یہ امتحان کا نازک وقت ہے جس کے نتیجے پر کامیابی و ناکامیابی کا انحصار ہے، اور یہ خیال آتے ہی پھر وہ جوابات مین مشغول ہو جاتے ہین، اس لحاظ سے توجہ ارادی گویا ایک زنجیر ہے جس کا ہر حلقہ الگ الگ کر کے دیکھا جائے تو توجہ اضطراری ہی کا نظر آئیگا،

لیکن جس طرح یہ کہنا صحیح ہے کہ توجہ ارادی کے عناصر ترکیبی، توجہ اضطراری ہی کے اعمال ہوتے ہین، اوسی طرح یہ کہنا بھی غلط نہین کہ اکثر توجہ ارادی رفتہ رفتہ توجہ اضطراری کی شکل مین تبدیل ہو جاتی ہے، اس معنی مین کہ پہلے جن اعمال پر کوشش و قصد سے صرف توجہ کیجاتی تھی، وہ ایک عرصہ کی مشق و مزاولت کے بعد اضطراراً سرزد ہونے لگتے ہین اور خود جلب توجہ کرنے لگتے ہین، ابتدی مقرر کو شروع شروع بہ قصد و کوشش اپنی توجہ تقریر کے موضوع و الفاظ پر قائم رکھنا ہوتی ہے، اس کے لئے اسے پہلے سے محنت کرنا ہوتی ہے، تخلیہ مین مشق کرنا ہوتی ہو، اور تقریر کے وقت

وہ تحریری اشارات سے مدد لینے پر مجبور ہوتا ہے، لیکن یہی شخص جب مشتاق خطیب ہوجاتا ہے تو کسی قسم کی تیاری کی ضرورت باقی نہین رہتی، اب وہ برجستہ ہر موضوع پر تقریر کرسکتا ہو، اُسے سوچنے اور خیالات کے ترتیب دینے کے لئے وقت کی حاجت نہین ہوتی، الفاظ ومضامین اس کے بغیر سعی وکوشش از خود اُس کے دائرۂ توجہ مین آتے جاتے ہین، گویا مہارت ومشاقی ایک پل ہے جس پر ہوکر توجہ ارادی، توجہ اضطراری سے ہم آغوش ہوجاتی ہے،

توجہ ارادی کے سلسلہ مین اُس کے خصائص ذیل قابل لحاظ ہین،

(۱) ارادہ، نفس کو کسی شے پر آمادہ ومتوجہ کرسکتا ہے، لیکن جب تک وہ شے دلکش نہ ہو توجہ کو قائم نہین رکھ سکتا، ہر مشہور عالم ومصنف کے پاس اس کے مداح ومعتقدین بکثرت آتے رہتے ہین، جن مین بعض بہت ہی کم علم ہوتے ہین، کبھی کبھی وہ عالم اون کے سامنے دقیق علمی موضوع پر گفتگو شروع کردیتا ہے، یہ لوگ عقیدت وعظمت کے خیال سے چاہتے ہین، کہ اس کی تقریر کے تمام مطالب ذہن نشین کرتے جائین، اور اپنے تئین اس پر برابر آمادہ کرتے جاتے ہین، لیکن موضوع اون کے ذوق ودلکشی کے دائرہ سے باہر ہوتا ہے، اس لئے کچھ ہی دیر مین اون کی طبیعت اچاٹ ہوجاتی ہے، بہت سے طلبہ اپنا سبق تیار کرنے کے ارادہ سے بیٹھتے ہین، لیکن ذرا دیر مین اون کا خیال بٹ جاتا ہے، اور کتاب کے لفظ ہی لفظ اون کی آنکھون کے سامنے رہتے ہین، باقی ان الفاظ کی مفہومی کیفیت اُون کے دماغ سے غائب ہوجاتی ہے، غرض توجہ ارادی

کے قیام وثبات کے لئے ذوق ودلکشی لازمی ہے محض ارادہ کافی نہین،

(۲) ارادہ بعض اوقات نوعیت ذوق کی تعین کرتا ہے، باغ مین کسی وقت ہم محض تفریح کی غرض سے جاتے ہین، دوسرے وقت باغبان کو ہدایات دینے جاتے ہین، تیسرے وقت علم نباتات سے متعلق بعض مشاہدات ومعلومات حاصل کرنے جاتے ہین، وقس علی ہذا، باغ ایک ہی ہے، لیکن اوس سے ہماری دلچسپی ہر وقت ایک جدید حیثیت رکھتی ہے، اور اس کی تعیین ارادہ کرتا ہے، اسی طرح دنیا کی ہر شے اپنے اندر بے شمار دلچسپیان رکھتی ہے، اور اس کی تعیین کہ ہمین فلان وقت اور فلان موقع پر اس کے ساتھ فلان حیثیت سے دلچسپی ہوگی، اکثر ارادہ کے ہاتھ مین ہوتی ہے،

(۳) ارادہ، توجہ اضطراری کی قوت پر غالب نہین آسکتا، بچے بچے ہی رہین گے خواہ اون مین ضبط ومتانت پیدا کرنے کی کتنی ہی کوشش کیجائے، ایک پانچ برس کا بچہ اگر استاد کے پاس بیٹھا ہے، اور سامنے سے بارات نکل رہی ہے تو ممکن نہین کہ وہ ادھر نہ دیکھنے لگے، اور استاد اگر دانشمند ہے تو اس موقع پر سرزنش بھی نہ کریگا، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس عمر کے بچون مین کھیل تماشہ کی جانب التفات انکی توجہ اضطراری کا لازمی نتیجہ ہے، جس کے سامنے اون کا ارادہ بے بس ہے، البتہ اگر نوجوانون مین اس قدر ضبط نہ ہو، تو وہ بے شبہہ قابل ملامت ہین، فیثا غورث و سقراط، نیوٹن وہیگل سے زیادہ غور وفکر مین انہماک رکھنے والا، دنیا مین اور کون

ہوا ہے لیکن ان سے بھی یہ ممکن نہ تھا، کہ ان کی کرسی کے نیچے کوئی دفعۃً پٹاخہ چھوڑ دیتا اور وہ بے ساختہ اچھل نہ پڑتے، یہ اچھل پڑنا توجہ اضطراری کا ایک عمل ہے اس کے آگے ارادہ کی مغلوبیت یقینی ہے،

علم و تعلیم کے ساتھ ساتھ توجہ اضطراری کے علاوہ توجہ ارادی کا بھی ارتقا ہوتا رہتا ہے، ان پڑھوں اور جاہلوں مین توجہ ارادی کا حصہ برائے نام، اور بیشتر حصہ توجہ اضطراری ہی کا ہوتا ہے، پڑھے لکھوں مین مشکل سے کوئی ایسا نکلے گا، جو توجہ ارادی کا کافی حصہ دار نہ ہو، توجہ ارادی مین پورا انہماک و یکسوئی آسان نہین اسکے لئے ایک مدت کی تربیت اور مشق و ریاضت کی ضرورت ہے،

توجہ ارادی و اضطراری کے خصائص امتیازی جدول ذیل کی مدد سے بیک نظر ذہن نشین ہو سکتے ہین،

	خصائص توجہ اضطراری	خصائص توجہ ارادی
بلحاظ علت قریبہ،	جذبات	ارادہ
بلحاظ حالت شعور،	انفعالی	فاعلی
بلحاظ مہیج،	خارجی	داخلی
بلحاظ مدت،	مختصر و آنی	طویل و ممتد
بلحاظ ماخذ،	ذوق و دلکشی	سعی و کوشش

مشاہدہ ہے کہ بعض اشخاص کے مشاغل متعدد و متنوع ہوتے ہین، وہ ایک

ہی وقت مین متعدد و مختلف النوع مشاغل مین مصروف رہتے ہین، اور سب کو یکسان ذوق وشوق سے انجام دیتے ہین، بعض اشخاص اس کے برخلاف ایسے ہوتے ہین، جو ایک وقت مین صرف ایک ہی چیز کو لے سکتے ہین، اون کی دلچسپیون کا دائرہ مختصر و محدود ہوتا ہے، وہ ایک سے زائد چیزون پر صرف توجہ نہین کر سکتے، البتہ جس چیز کو ہاتھ لگاتے ہین، اس مین انھین غایت یکسوئی وانہماک ہوتا ہے، اور گویا وہ اسی کے ہو رہتے ہین، یہ دماغی فرق، تاریخ کے مشاہیر رجال مین پایا گیا ہے، نپولین ایک وقت مین بے تکلف متعدد اہم سے اہم کام انجام دیتا تھا، جولیس سیزر ایک ساتھ کئی کام کرتا تھا، سر سید احمد خان ایک ہی وقت مین مذہبی تصنیف وتالیف کرتے تھے، کالج کی تعمیرات اپنی ذاتی نگرانی مین تیار کراتے تھے، کالج و بورڈنگ کے اندرونی انتظامات کرتے تھے، سیاسی مسائل پر تقریرین کرتے، اور مضامین شایع کرتے، اور چندہ وصول کرنے کے لئے دورہ کرتے پھرتے تھے، مولینا محمد علیؒ ایک ہی وقت مین مسلمانون کے سب سے بڑے لیڈر بھی تھے، اور انگریزی واردو کے دو دو پرچون کے ایڈیٹر بھی، ادیب بھی اور مورخ بھی جامع مسجد کے واعظ بھی اور کانگریس کے صدر بھی، شاعر بھی اور نقاد سخن بھی، بڑے ہنسنے ہنسانے والے بھی اور بڑے رونے رلانے والے بھی، مسز اینی بسنٹ ایک ہی وقت مین ہفتہ وار، ماہوار، وروزانہ پرچون کی اڈیٹری، سیاسی انجمنون کی صدارت، فلسفیانہ تصنیف وتالیف، تھیاسوفیکل مجالس کی رہنمائی وسیادت وغیرہ متعدد و مختلف النوع فرائض انجام دیتی تھین، ایک طرف تاریخ مین اس طرح کے عامۃ الورود دماغون کی

مثالیں ملتی ہیں، دوسری طرف ایسے افراد بھی ملتے ہیں جن کا دائرۂ ذوق بہت ہی مختصر و محدود ہوتا ہے، البتہ وہ جس چیز کو لیتے ہیں بس ہمہ تن اس میں منہمک و مستغرق ہو جاتے ہیں، سقراط جب کھڑے کھڑے کسی مسئلہ کو سوچنے لگتا تو ساری ساری رات ایک وضع سے کھڑے کھڑے گذار دیتا اور اسے کچھ خبر نہ ہوتی، نیوٹن جب کسی مسئلہ کی ادھیڑ بن میں ہوتا تو کھانے کے کئی کئی وقت یوں ہی گذر جاتے، ہیگل جس وقت اپنی ایک اہم تصنیف کی ترتیب میں مشغول تھا شہر پر گولہ باری ہوتی رہی اور اسے خبر نہ ہوئی، فرنگی محل کے ایک نامور عالم مولانا محمد نعیمؒ ہوئے ہیں، وہ ایک بار شروع رات میں کتاب دیکھنے میں مشغول ہوئے، تو جب نماز صبح کی اذان ہوئی جب چونکے،

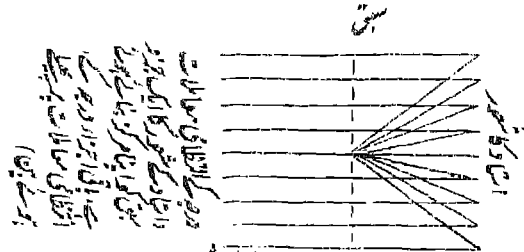
معلوم یہ ہوا کہ قوت توجہ کے لحاظ سے، دماغ انسانی کی ساخت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک اس قسم کے دماغ ہوتے ہیں، جن میں شعور کے خطوط عموماً متفرق منتشر اور پھیلے ہوئے ہوتے ہیں، دوسری قسم کے دماغوں میں یہ خطوط اکثر کسی ایک نقطہ پر یکجا و مجتمع رہتے ہیں، پہلی قسم کے دماغ کے مشاہیر افراد، اپنی وسعت نظر، جامعیت و ہمہ گیری کے لحاظ سے ممتاز ہوتے ہیں، اور دوسری قسم والے اپنی دقت نظر، عمق، و نکتہ رسی کے لحاظ سے، دماغ کی یہ قسمیں ایک بڑی حد تک ودیعت فطری ہوتی ہیں، اکتساب و تربیت کو بھی دخل ہوتا ہے، مگر قلیل حد تک،

ان دونوں قسموں کے دماغوں کو قطعیت کے ساتھ ایک دوسرے پر ترجیح نہیں دیجا سکتی، اپنی اپنی جگہ پر دونوں بہت قابل قدر ہیں، اور ارتقاء کائنات کے

حق میں دونوں کا وجود ضروری ہے، البتہ یہ کہنا بیجا نہیں کہ بعض مخصوص علوم و فنون کو
ایک قسم کے دماغ سے زیادہ مناسبت ہوتی ہے، اور بعض کو دوسرے سے، فلسفہ و منطق
وغیرہ بعض ایسے خالص علوم ذہنی ہیں، جن پر توجہ کرنے والے کو یکسوئی، انہماک، مرکزیت
خیال کی خاص ضرورت ہوتی ہے، لیکن جو علوم مادی ہیں یعنی جن کا تعلق کائنات خارجی
کے مشاہدات و تجربات سے زیادہ رہتا ہے مثلاً تاریخ، سائنس وغیرہ، اُن کے شائقین
کو ایک ہی وقت میں مختلف چیزوں پر نظر رکھنا ہوتی ہے، اس لئے اون کے لیے
دوسری قسم کا دماغ موزوں ہے۔

معلم و استاد خصوصاً وہ جن کے سپرد کم عمر طلبہ کی تعلیم ہوتی ہے، اون کیلئے
نیوٹن و ہیگل کے طرز کا دماغ رکھنا ایک سخت نقص ہے، اون کا کام صرف درس یا
لکچر دینے پر ختم نہیں ہوجاتا بلکہ طلبا اور درجہ کی انتظامی حالت پر بھی انہیں پوری نگاہ
رکھنا ہوتی ہے، کوئی طالب علم اگر باتیں کر رہا ہے تو اوس کی تادیب استاد کا فرض ہے،
کوئی طالب علم دوسری جانب مشغول ہے تو اوس کی نگرانی استاد کے فرائض میں ہے،
یہ دیکھتے رہنا کہ لڑکے اپنے اپنے مقام پر قرینہ سے بیٹھے ہوئے ہیں، استاد کی ذمہ داریوں
میں سے ہے، غرض اس طرح پڑھانے کے ساتھ ساتھ درجہ کے نظم و نسق سے متعلق متعدد
چیزیں ہر وقت اوس کی توجہ کی محتاج رہتی ہیں، نو مشق استاد کو اس میں یقیناً دقت
ہوتی ہے، لیکن وہ جب کہنہ مشق ہوجاتا ہے، تو چنداں زحمت باقی نہیں رہتی، وہ سبق
سے پوری طرح واقف ہوجاتا ہے، اس لیے اس کی ضرورت باقی نہیں رہجاتی کہ وہ

ساری توجہ درس پر مجتمع رکھے، وہ بآسانی اپنی توجہ سے ایک جز مرکز بنا سکتا ہے، اور باقی اجزائے توجہ کو متفرق معاملات پر حاوی و ساری کر سکتا ہے، پھیلا سکتا ہے، البتہ طلبہ کی نوعیت توجہ کو اس سے بالکل مختلف ہونا چاہیئے، اون کی ساری توجہ کا مرکز درس ہی ہونا چاہیئے، کہ تھوڑی سی بے توجہی سے بھی مطالب اون کے ذہن کی گرفت سے چھوٹ جائینگے،

اوستاد اور طلبہ کی توجہ سبق پر کس کس حد تک مبذول رہنی چاہیئے ان مدارج کی توضیح اشکال ذیل کی وساطت سے بآسانی ہو جائیگی،

(طلبا کا شعور تمامتر سبق کو اپنا مرکز بنائے ہوئے ہے)

چند صفحہ اودھر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ فلان فلان اسباب و حالات موید توجہ

کا کام دیتے ہین، اب ایک نظر موانع توجہ پر بھی کرنا ہے یعنی ان اسباب وحالات پر جو ذہن کو کسی شے پر توجہ کامل صرف کرنے سے روکتے ہین، یہ موانع دو طرح کے ہو سکتے ہین، مادّی و ذہنی، پہلے موانع مادی کو لیتے ہین،

(۱) **ضعف جسمانی**، خواہ وہ کسی مستقل مرض کا نتیجہ ہو، یا عارضی اضمحلال طبع سے پیدا ہو گیا ہو، دونون صورتون کا ماحصل ایک ہی ہے، کہ کمزور قوی زبردست سعی توجہ کے متحمل نہین ہو سکتے،

(۲) **خستگی وتکان**، یہ بھی اسی ضعف جسمانی کی ایک مخصوص شکل ہے،

(۳) **شور وغل**، توجہ نام ہے یکسوئی کے ساتھ ایک مہیج سے مشغولیت کا، اور جب متعدد مہیجات جلب توجہ کے لئے کشمکش کرین گے تو ظاہر ہے کہ نفس کسی ایک پر پوری توجہ نہ کر سکے گا، اسی لئے سکون وخلوت کو یکسوئی کے لئے لازمی شے قرار دیا گیا ہے،

(۴) **نامناسب ماحول**، کمرہ مین تازہ ہوا کا نہ ہونا، بہت زیادہ گرمی بہت زیادہ سردی وغیرہ ان سب صورتون مین اعصاب دماغی جد وجہد کے ناقابل ہو جاتے ہین، اور یکسوئی مین لازمًا خلل پڑتا ہے،

(۵) **نامناسب ہیئت جسمی**، یکسوئی مین ہر شخص کو اسکی مخصوص وضع وہیئت جسمی بھی معین ہوتی ہے، اور جب اس کے خلاف ہوتا ہے تو قیام توجہ مین سخت دشواری ہوتی ہے، بعض شاعر فکر سخن کے وقت ٹہلتے رہتے ہین، اور اس حالت مین مضامین شعر پر اون کی توجہ خوب قائم رہتی ہے، اگر انھین ٹہلنے سے روک دیا جاتا ہے، تو

مضمون بھی گم ہو جاتا ہے، مکتبون کے کم عمر بچے ہل ہل کر پڑھتے ہین، اون کی حرکت جسم اور حرکت دماغ کے درمیان ایک خاص طرح کا رشتہ معلوم ہوتا ہے، اکثر جسمانی کاہلی وسستی، دماغی کاہلی وسستی کے مرادف ہوتی ہے، اور عموماً جس وقت نظام جسم چاق و مستعد ہوتا ہے، اسی وقت دماغ بھی حاضر ہوتا ہے، لیکن یہ قاعدہ کلی نہین، صرف اکثری ہے،

اب موانع ذہنی پر نظر کیجئے، ان کی اہمیت بھی موانع مادی سے کچھ کم نہین اور تعداد مین یہ بھی اُسی قدر ہین،

(۱) خلقی نامناسبت، بیشتر افراد کو بعض مضامین سے خلقی نامناسبت ہوتی ہے، تاہم کسی نہ کسی مضمون سے انھین ذوق ضرور ہوتا ہے، ایسے اشخاص کو چاہئے کہ اپنے مرغوب و دلکش مضامین کی وساطت سے غیر مرغوب و غیر دلکش مضامین سے مناسبت پیدا کرین، کیونکہ ہر مضمون کسی نہ کسی حیثیت سے دوسرے مضامین سے کچھ ربط و تعلق ضرور رکھتا ہے، دانشمند استاد کا فرض ہے کہ اپنے طلبہ کے فطری ذوق و رجحان کو پہچانے اور جو مضامین ان کے مذاق کے موافق ہون، اون کے ذریعہ و وساطت سے اون کے خلاف مذاق مضامین کو اون کے لئے خوشگوار بنائے،

(۲) تردد و پریشانی، انتشار ذہنی، بداہتہً یکسوئی کے منافی ہے،

(۳) اجنبیت و غرابت، اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ دلکشی کے لئے یہ لازمی ہے کہ ہیچ ایک حد تک مانوس و مالوف ہو، بالکل نامانوس ہیچ سے ذہن کو طبعاً وحشت ہوتی ہے،

(۴) ذکاوت و ذہانت، "اے روشنیٔ طبع تو بر من بلا شدی" ایک عام ضرب المثل ہے، اور فطری ذکاوت و ذہانت کی روشنی اکثر حالتوں میں توجہ و انہماک کے حق میں بلا ہی ثابت ہوتی ہے، ذہین افراد اکثر اپنی خوش دماغی کے اعتماد پر غور و توجہ کو اپنے لئے بالکل غیر ضروری خیال کرتے ہیں، اور اوس کی روک تھام اگر شروع ہی میں نہ کی گئی تو بالآخر یہ مرض لاعلاج ہوجاتا ہے، یعنی قیام توجہ، کوشش کے بعد بھی ناممکن ہوجاتا ہے استاد کا فرض ہے کہ ذہین طلبہ سے خاص طور پر سوالات کیا کرے، کہ اون پر یہ واضح ہوجائے کہ ترقی کے لئے محض ذہانت بے سود ہے، تا وقتیکہ غور و فکر و توجہ و یکسوئی کی بھی آمیزش نہو

(۵) **پیچ میں عدم تنوع**، اوپر گذرچکا ہے کہ دلکشی کا ایک بڑا عنصر پیچ کا تنوع ہے، جس پیچ میں ضرورت سے زیادہ دیر تک یکسانیت قائم رہتی ہے، اوس سے طبیعت اچاٹ ہوجاتی ہے، جو استاد مسلسل زبانی تقریر کرتا ہے، طلبہ اوس سے اکتا جاتے ہیں، دانشمند استاد کچھ دیر مسلسل تقریر کرتا ہے، کچھ دیر طلبہ سے سوال و جواب کرتا ہے، کچھ دیر اپنے نوٹ تحریر کراتا ہے وقس علیٰ ہذا،

اکثر کتابوں میں اس قسم کے واقعات پڑھے اور لوگوں کی زبانی سنے ہوں گے، کہ فلاں شخص جو اپنے زمانہ کا بہت بڑا حکیم یا فلسفی تھا، بعض حیثیات سے بالکل ناسمجھ تھا اور بعض بالکل موٹی باتیں اوس کی سمجھ میں نہیں آتی تھیں، یہ واقعات بظاہر عجیب معلوم ہوتے ہیں، لیکن اس کی لم صرف یہ ہے کہ شعور کا رجحان طبعی و میل فطری، انتشار اور پھیلاؤ کی جانب ہے اور اس میں بجبر اجتماع و مرکزیت پیدا کرتے رہنا، اوسے ایک غیر طبعی

حالت میں رکھنا ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ توجہ کو عرصۂ دراز تک یکسو رکھنے سے دماغ پر سخت زور پڑتا ہے، دماغی خستگی محسوس ہونے لگتی ہے اور ذہن میں دوسرے مشاغل کی جانب ملتفت ہونے کی صلاحیت بہت ہی گھٹ جاتی ہے، بقول اسپنسر کے فطرت بہت بڑی سخت محاسب ہے، اگر کسی ایک مد میں زیادہ خرچ ہو جاتا ہے تو وہ دوسری مدوں سے اتنا ہی کاٹ لیتی ہے پس کسی شے پر کامل مرکزیت و یکسوئی کے ساتھ صرف توجہ کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ دوسری چیزوں کی طرف توجہ کم ہو جائے اور عام قوت توجہ ایک بڑی حد تک مردہ و مشغول ہو کر رہ جائے،

عمل توجہ میں یہ نہیں ہوتا کہ انسان کے آلات حواس، بجز ایک سمت کے اور ہر طرف سے بالکل معطل ہو جائیں، وہ محسوس سب کچھ کرتا ہے، لیکن ہوتا یہ ہے کہ دماغ پر اثر قائم صرف اسی شے کا ہوتا ہے، جو اس کے زیر توجہ ہوتی ہے، گویا ماحول سے بیشمار تیر ایک ہی وقت میں شعور پر چلائے جاتے ہیں، مگر ٹھیک نشانہ پر ایک ہی تیر جا کر پیوست ہو جاتا ہے، باقی سب بھی پڑتے اس پر ضرور ہیں، مگر بس یوں ہی کہ اچٹتے ہوئے آئے اور پھسلتے ہوئے نکل گئے، بے توجہی کی حالت میں یہ نہیں ہوتا کہ انسان اپنے گرد و پیش کی چیزوں کو دیکھتا یا سنتا نہیں، بصارت و سماعت اپنا اپنا کام بدستور کرتی رہتی ہے، البتہ ہوتا یہ ہے کہ اس وقت دماغ ان سے کوئی گہرا اور دیرپا اثر ذرا بھی نہیں قبول کرتا، تصاویر درآمد و داخل برابر ہوتے رہتے ہیں، لیکن دماغ پر کوئی قابل لحاظ نقش نہیں بناتے، گویا ہوا کے تھپیڑے نے دریا میں آن کی آن میں موج

پیدا کیا، حباب ابھی ابھرے اور ابھی مٹ گئے، بارہا دیکھا ہوگا کہ استاد درجہ مین سبق پڑھا رہا ہے، اور اکثر طلبا ادھر سے بے التفات آپس مین باتین کر رہے ہین، اتنے مین استاد نے کوئی دلچسپ قصہ بیان کرنا شروع کیا، معًا درجہ مین خاموشی چھا گئی، اور سب کے سب اس جانب متوجہ ہوگئے، استاد کی تقریر کے الفاظ اون کے کانون مین شروع سے آرہے تھے، لیکن بیشتر ازین کوئی دلچسپی نہ تھی، اس لئے ان الفاظ سے اون کے دماغ مین کوئی مفہومی کیفیت نہین پیدا ہوتی تھی، اور قصہ کے الفاظ چونکہ اون کے لئے دلبستگی کا سامان رکھتے تھے، اس لئے جون ہی اون کے دماغ تک پہونچے، دماغ نے اون سے اثر قبول کرنا شروع کیا، اور طلبہ ہمہ تن توجہ و اشتیاق بن گئے،

نفسیات توجہ مین ایک معرکۃ الآرا مسئلہ یہ ہے کہ نفس ایک وقت مین کتنی چیزون پر توجہ قائم رکھ سکتا ہے، علمائے نفس نے اس کے جواب مین بڑی بڑی موشگافیان کی ہین لیکن اوس کا کھلا ہوا جواب یہ ہے کہ صرف ایک پر، یہ شبہہ ممکن ہے کہ وہ شے بجائے خود کثیر التعداد افراد یا اجزا پر شامل ہو، لیکن نفس کے سامنے موجود ہونے کی حیثیت سے وہ حکم واحد ہی مین داخل ہوگی، انسان ایک ہزار روپیہ پر ایک ہی وقت مین توجہ باسانی قائم رکھ سکتا ہے، لیکن کیونکر؟ ہزار روپیون پر فرداً فرداً نہین، بلکہ ایک ہزار کی مجموعی رقم پر، اور یہ جو اس طرح کے واقعات مشاہدے مین آتے رہتے ہین، کہ ایک شخص ایک ہی وقت مین کئی چیزون پر متوجہ ہے، یا مثلاً اس طرح کی روایات کہ جولیس سیزر ایک ساتھ چار چار خط اپنے ساتھیون سے لکھوا تا تھا، اور پانچوان خود لکھتا جاتا تھا، تو اس

قبیل کے واقعات مین یہ نہین ہوتا کہ انسان بعینہٖ آن واحد مین مختلف اشیا پر توجہ کرتا رہے، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ مختلف اشیا پر باری باری اس سرعت کے ساتھ اُس کی توجہ منتقل ہوتی رہتی ہے کہ سارا سلسلہ بظاہر ایک معلوم ہوتا ہے، بجلی کے شرارے ایک سکنڈ مین بیشمار تعداد مین خارج ہوتے رہتے ہین، لیکن دیکھنے مین بجلی کی ایک ہی لہر معلوم ہوتی ہے۔

ہر شے اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہے، جو شخص نیکی کو پہچانتا ہے، وہ بدی سے بھی واقف ہوتا ہے، مشغولیت کے ضمن مین ناظرین بے شغلی سے بھی واقف ہوگئے ہونگے، لیکن یہ بے شغلی و بے توجہی کی ایک ایسی عام کیفیت نفسی ہے، کہ اوس کے لئے کسی مزید تعارف کی ضرورت نہین، ہر شخص کو روزانہ زندگی مین اس کا بکثرت تجربہ ہوتا رہتا ہے، آنکھین کھلی ہوئی ہین، مگر نظر کسی شے پر قائم نہین، کسی کام مین دل نہین لگتا، بے کاری مین وقت گزر رہا ہے، پلنگ یا آرام کرسی سے اٹھنے کو جی نہین چاہتا، شعور خفی مین یہ خیال ضرور گزر رہا ہے کہ اُٹھکر فلان فلان کام کرنا چاہیے، لیکن کاہلی اُٹھنے نہین دیتی، عدم مشغولیت دماغ پر مسلط ہے، فانوس طلسمی (میجک لینٹرن) کی تصویرون کی طرح جلد جلد ایک خیال دوسرے کی جگہ پر خود بخود آتا جاتا ہے، اور قوت فاعلی گویا بالکل معطل ہے، یہان تک کہ ایک عرصہ کے تعطل و بیکاری کے بعد از خود حرکت پیدا ہوتی ہے، قوت فاعلی از سر نو عود کرتی ہے، اور اس وقت پھر کوئی مشغولیت شروع ہو جاتی ہے، جس طرح توجہ نام ہے شعور مین انتہائی اجتماع و مرکزیت کا، اُسی طرح بے توجہی اس کیفیت

نفسی کا نام ہے جس میں شعور انتہائی انتشار اور پھیلاؤ کی حالت میں ہو،

صفحات بالا میں توجہ کی ماہیت نفسی اور اوس کے اہم خصائص معلوم ہو چکے، توجہ کیا ہے شعور سے اوس کا کیا تعلق ہے، اوس کے کتنے اقسام ہیں، کن کن حالات و اسباب سے پیدا ہوتی ہو اس کی تربیت و ترقی کیونکر ہو سکتی ہے، اس کے موانع کیا کیا ہیں، ان تمام امور سے ہم واقف ہو چکے لیکن توجہ کو تعلیم و فن تعلیم سے جو خاص و براہ راست تعلق ہے، اوس کے لحاظ سے یہ مناسب ہوگا کہ خاتمہ پر اس کی چند تعلیمی تفریعات پر بھی ایک سرسری نظر کر لیں یعنی جو معلومات اب تک حاصل ہوئے ہیں، اون کا انطباق چند مختصر لفظوں میں، فن تعلیم پر کرتے چلیں،

یہ حقیقت واضح ہو چکی کہ نامانوس و غریب اشیاء سے ذہن کو طبعاً وحشت ہوتی ہے، اس لئے مانوس اشیاء کو نامانوس اشیاء کی تعلیم کا زینہ بنانا چاہئے، یا دوسرے لفظوں میں، اسباق کو آسان سے دشوار، اور معلوم سے نامعلوم کی طرف تدریجاً چاہئے،

جو چیزیں ہر وقت مشاہدہ و تجربہ میں آسکتی ہیں، وہ یقیناً زیادہ صاف، آسان و قریب الفہم ہوتی ہیں، بہ نسبت اون مسائل کے جن کا تعلق عقل و فکر سے ہوتا ہے، اس بنا پر کلیہ بالا کے پہلو بہ پہلو یہ کلیہ بھی وضع کر سکتے ہیں، کہ اسباق کو مادیات سے مجردات اور محسوسات سے معقولات کی جانب جانا چاہئے،

یہ بھی گذر چکا، کہ توجہ و یکسوئی سے دماغ پر پورا بار پڑتا ہے جس کے متحمل کم عمر طلبہ نہیں ہو سکتے، اور عرصہ تک قیام توجہ پر قدرت حاصل کرنے کے لئے کافی مشق و

تربیت کی ضرورت ہو، جس کی توقع مبتدیوں سے نہیں ہو سکتی، اس سے ہم بآسانی یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اسباق کی مدت بجائے طویل ہونے کے مختصر ہونا چاہیے،

یہ بھی معلوم ہو چکا، کہ توجہ کا اصل الاصول ذوق و دلکشی ہے، اور ذوق کا جبر و تشدد سے پیدا ہونا ناممکن ہے، اس لیے بجز ان صورتوں کے جب سختی ناگزیر ہو جاتی ہے عموماً طلبہ کو سمجھا بجھا کر تعلیم دینا چاہیے،

ذوق و دلکشی کا سب سے بڑا ضامن ہیجات کا تنوع ہے، تعلیم میں بعینہ اس اصول کو ہم جیسا ان کر سکتے ہیں، اور اس نتیجہ تک یقین کے ساتھ پہنچ سکتے ہیں کہ اسباق میں تنوع و تفنن ضرور ملحوظ رکھنا چاہیے،

مکالمۂ دوم، از "مکالمات برکلے"

(۱) معاف کیجئے گا کہ اس سے قبل حاضر نہ ہو سکا، کل کی گفتگو کی ادھیڑبن مین صبح سے دماغ ایسا مصروف رہا کہ کچھ یاد ہی نہین رہا، اور اسی مین وقت کا بھی بالکل خیال نہ آیا،

ف۔ خیر تو یہ بڑی خوشی کی بات معلوم ہوئی کہ آپ کل والے مسائل پر اس انہماک کے ساتھ غور و خوض فرماتے رہے، کہیے کوئی مغالطہ، کوئی خامی، کوئی سقم نظر آیا؟ اگر نظر آیا ہو تو فرمائیے،

ا۔ ہان کوشش و کاوش کا تو مین نے کوئی دقیقہ اٹھا نہین رکھا، بلکہ سچ یہ ہو کہ کل سے آج تک اس کے سوا مین نے اور کچھ کیا نہین، لیکن یہ ساری محنت لاحاصل رہی، بلکہ صاف صاف کیون نہ اعتراف کرون کہ جتنی زیادہ جرح و تنقید کی جتنی زیادہ ژرف نگاہی سے اونھین جانچا اتنی ہی ان مسائل کی صحت و صداقت اور زیادہ میرے دل نشین ہوتی گئی،

ف، یہ صاف دلیل ہے اس امر کی کہ وہ مسائل، انسان کی فطرت سلیم کے عین مطابق ہین، صداقت اور حسن دونون کی مخصوص علامت یہ ہے کہ ان کی جتنی زیادہ جانچ کرو اتنا ہی ان کا کھرا پن اور زیادہ ثابت ہوگا، اسی طرح ناراستی و تلبیس کی خاص شناخت یہ ہے کہ یہ کبھی امتحان پر پوری نہین اترتی، جہان انھین غور کرکے یا قریب جاکر دیکھا فوراً ان کا پردہ فاش ہوجاتا ہے،

(۲) ا، اس مین کلام نہین لیکن ایک بات ہے، جب تک مقدمات پیش نظر رہتے ہین، اس وقت تک تو نتائج دیروزہ کی صحت مین مجھے بالکل شبہہ نہین ہوتا لیکن جس وقت وہ ملحوظ نہین رہتے اوس وقت مجھے فلسفۂ مروجہ کی تعلیمات اس قدر صاف صریح و قطعی معلوم ہونے لگتی ہین کہ ان سے ہٹنے کو جی نہین چاہتا،

ف، آپ کی مراد کن تعلیمات سے ہے؟

ا۔ وہ تعلیم جو حسیات و تصورات کی تکوین سے متعلق ہو،

ف، وہ کیا ہے ذرا بیان تو فرمائیے،

ا۔ وہ نظریہ یہ ہے کہ دماغ کا ایک خاص حصہ روح کا مستقر ہے، جہان سے اعصاب نکل کر سارے جسم مین دوڑے ہوئے ہین، مختلف اشیا رخارجی، آلات حواس کو مختلف طریقون پر متاثر کرتے ہین، جن سے اعصاب مین تموجات پیدا ہوجاتے ہین، اور یہ تموجات جب اعصاب کی وساطت سے دماغ کے اُس حصہ تک پہنچتے ہین، جو مستقر ہے روح کا تو انھین کے اثر سے مختلف تصورات وجود مین آجاتے ہین،

ن۔ اور آپ کے نزدیک اس بیان سے تکوین تصورات کی توجیہ ہو جاتی ہے،

ا۔ ہاں کیوں؟ کیا آپ کو اس میں کچھ کلام ہے؟

ن۔ خیر، پہلے آپ اپنا مفہوم مجھے اچھی طرح سمجھا دیجئے، آپ فرماتے ہیں کہ دماغ میں جو نقوش پیدا ہوتے ہیں وہ تکوین تصورات کے اسباب و بواعث ہوتے ہیں، مگر یہ ارشاد ہو کہ "دماغ" سے آپ کوئی شئے محسوس مراد لیتے ہیں،

ا۔ اور کیا آپ کے نزدیک اس کے سوا بھی کچھ اور مراد ہو سکتی ہے؟

ن، مگر اشیاء محسوسہ تو سب کی سب براہ راست ادراک میں آجاتی ہیں، اور جو شے براہ راست ادراک میں آگئی وہ تصور ہے اور تصور ہے اس کا وجود خارجی نہیں، بلکہ محض ذہنی ہے، یہ سب مقدمات تو آپ تسلیم ہی کر چکے ہیں،

ا۔ ہاں، اور اب میں کب ان سے باہر ہوتا ہوں؟

ن۔ پس لازم آیا کہ دماغ کا وجود بھی محض ذہنی ہے، اب یہ فرمائیے کہ کیا آپ کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ ایک ذہنی شے یا تصور تمام دیگر تصورات کا باعث ہو؟ اور اگر آپ اسے بھی ممکن سمجھتے ہیں، تو یہ فرمائیے کہ خود اس تصور اساسی یا دماغ کی تکوین کہاں سے ہوئی،؟

ا۔ میں تصورات کا منشاء اس دماغ کو نہیں سمجھتا جس کا حس سے ادراک ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ تو خود ہی تصورات محسوسہ کا ایک مجموعہ ہے، بلکہ میری مراد اس دماغ سے ہے جو میرے تخیل میں ہے،

ف۔ لیکن اگر اشیاء مدرکہ کا آپ وجود ذہنی تسلیم کر چکے ہیں، تو بعینہ یہ بات اشیاء متخیلہ پر بھی صادق آتی ہے،

ا۔ ہاں یہ تو ہے،

ف۔ تو جب یہ ہے تو آپ پھر اسی پچھلی بات پر قائم رہے یعنی آپ کا دعویٰ یہ رہا کہ تصورات کی تکوین خود ایک تصور میں تغیرات ہونے سے ہوتی ہے، خواہ یہ تصور مدرکہ ہو یا متخیلہ،

ا۔ اب تو مجھے بھی اپنے دعویٰ کی صحت میں شک ہونے لگا،

ف۔ دیکھئے جب یہ مسلم ہے کہ روح کے علاوہ جو کچھ بھی ہمارے علم و فکر میں آتا ہے وہ تصورات ہی ہیں، تو اب سوال یہ ہے کہ اگر بقول آپ کے تمام تصورات کی علت نقوش دماغ ہوتے ہیں، تو خود یہ دماغ ایک تصور ہے یا نہیں، ؟ اگر ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک خاص تصور پر جب دوسرے تصورات منطبع ہوتے ہیں تو اس تصور کی تکوین ہوتی ہے، جو بداہۃً مہمل و محال ہے، اور اگر یہ کہئے کہ دماغ، تصور ہی نہیں ہے، تو یہ دعویٰ ہی سرے سے بے معنی ہوگا،

ا۔ ہاں اب تو مجھے صاف طور پر اپنے دعویٰ کی لغویت نظر آنے لگی، ایک بالکل بے ٹھکانے سی بات تھی،

(۲۳) ف۔ خیر اب اسکو زیادہ اہمیت نہ دیجئے، یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ ایسی توجیہات سے کسی ذی عقل کو تشفی نہیں ہو سکتی، بھلا آپ ہی بتائیے کہ اعصاب کے

تموج، اور رنگ یا آواز کے احساس میں کوئی علاقہ، کوئی مناسبت ہو؟ یہ کسی طرح خیال میں آتا ہے کہ یہ حسیات معلول ہوں تموج عصبی کے؛

ا۔ میں کیا کہوں کہ پہلے مجھے اس خیال کی مہملیت اس قدر کیوں نظر نہ آئی؟

ف۔ بہرحال اب تو آپ اس کے قائل ہوئے کہ اشیاء محسوسہ کا کوئی وجود حقیقی نہیں ہوتا، اور گویا آپ پورے متشکک ٹھہرے؛

ا۔ ہاں اب تو یہی ماننا پڑتا ہے؛

(۴) ف۔ بگر دیکھئے کیا آپ کو اپنے گرد و پیش ہر شے میں قدرت کردگار کا جلوہ نہیں آتا؟ یہ لہلہاتا ہوا سبزہ، یہ سرسبز گلزار، یہ شاداب چمن، یہ بہتا ہوا دریا، یہ صاف و رواں چشمہ، کیا یہ چیزیں آپ کے قلب میں فرحت، آنکھوں میں نور، اور روح میں وجد نہیں پیدا کرتیں؟ اور پھر یہ لق و دق صحرا، یہ بلند و بالا پہاڑ، یہ زخار سمندر، کیا ان کے نظارے سے آپ کے دل پر ہیبت و رعب نہیں طاری ہوتا، یہ صبح کی صباحت، شب کی ملاحت، موسموں کا تغیر و تبدل، ان میں سے ہر چیز کس قدر دلکش ہوتی ہے، اور پھر حسن و جمال کو بھی جانے دیجئے، یہ دیکھئے کہ ہر شے میں صنعت و حکمت کا جلوہ کیسا نظر آرہا ہے، جمادات، نباتات، حیوانات میں سے جس شے کو بھی اٹھا لیجئے، ہر شے کی ترکیب، ساخت، و ترتیب میں حکمت بالغہ و صنعت کاملہ کے آثار نظر آئیں گے، موجودات ارض سے بھی قطع نظر کر کے ذرا عالم بالا کی طرف نگاہ اٹھائیے، تو وہاں پھر ہر ہر قدم پر یہی تماشا نظر آئیگا، یہ سقف نیلگوں جس میں جواہرات جڑے ہوئے ہیں، کیسی متخیلہ کو متاثر کرنے والی ہے! یہ

آفتاب و ماہتاب اور پھر یہ بیشمار ستارے جو دور سے کتنے ہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں مگر دوربین سے دیکھئے تو عظیم الشان کرے ہیں، جو اپنے اپنے شمسی المرکز نظامات میں پڑے گھوم رہے ہیں، غرض یہ سارا کارخانۂ کائنات اس قدر وسیع و عظیم الشان ہے کہ نہ حواس اوس کی پیمائش کر سکتے ہیں، اور نہ متخیلہ اوس کا احاطہ کر سکتا ہے، لیکن باین ہمہ اس کا ایک ایک ذرہ صنعت و حکمت کا جلوہ گاہ ہے، نظم و تناسب و ترتیب ایک ایک شے سے عیاں ہے، کیا آپ کے نزدیک اس عظیم الشان نظام حقیقت کو حقیقت سے معری سمجھنا جائز ہوگا، کیا آپ کے نزدیک تشکک کا یہ فتویٰ درست ہے کہ یہ جو کچھ محسوس ہو رہا ہے یہ سب محض ایک فریب یا دھوکہ ہے، اور کیا یہ خیال ہر ذی عقل کے نزدیک مہمل و مضحک نہ ہوگا؟

ا۔ مجھے اس سے بحث نہیں کہ کسی کے نزدیک یہ خیال کیسا ہوگا، لیکن آپ تو بہرحال اُسے لغو کہہ ہی نہیں سکتے، میری تسکین کے لئے یہ کیا کم ہے کہ آپ بھی ویسی ہی متشکک ہیں، جیسا کہ میں ہوں،

ف۔ اس سے تو جناب میں متفق نہیں،

ا۔ کیا فرمایا آپ نے؟ یہی مقدمات تو خود آپ نے پیش کئے، جنہیں میں تسلیم کرتا رہا، اور اون سے جب نتائج لازم آنے لگے تو آپ کنارہ کش ہوئے جاتے ہیں؟ کیا خوب، ویانت ہے،

(۵) ف۔ لیکن یہ صحیح نہیں کہ میرے پیش کردہ مقدمات آپ کو تشکک کی جانب

مودی ہوئے، یہ تو آپ ہی نے فرمایا تھا کہ اشیاء محسوسہ کا وجود حقیقی ذہن سے خارج اور قائم
بالذات ہوتا ہے، اور جو جو محالات لازم آرہے ہین وہ سب انھین مقدمات کی بنا پر آرہے
ہین، اور اسی بنا پر آپ کو تشکک کا قائل ہونا پڑا، لیکن مین تو سرے سے ان اصول ہی کا قائل
نہین ہوا، مین تو ان مقدمات کی بنا پر جنھین آپ تسلیم کر چکے ہین، برابر یہ کہتا چلا آرہا
ہون کہ اشیاء محسوسہ کا تمامتر وجود ذہنی ہوتا ہے، مین نے اون کی واقعیت سے کبھی انکار
نہین کیا، اگرچہ چونکہ اون کا وجود محض میرے تخیل کا پابند نہین، بلکہ میرے ادراک مین آنے
نہ آنے سے بالکل قطع نظر کرکے بھی قائم رہتا ہے اس لئے لامحالہ یہ ماننا پڑیگا کہ کوئی اور
نفس یا ذہن موجود ہے جو اون کے وجود کا حامل ہے، پس جس حد تک کائنات مادی کا
وجود یقینی ہے اسی حد تک یہ بھی یقینی ہے کہ ایک غیر محدود واجب الوجود روح بھی موجود ہے
جو اس کائنات مادی کی حامل ہے[1]

ا۔ واہ کیا نئی بات آپ نے نکالی! اے صاحب اس پر تو صرف میرا کیا معنی
تمام مسیحیون کا شروع سے اعتقاد ہے، اور اکیلے مسیحیون کی کیا تخصیص ہے، ہر خدا پرست
اسے مانتا چلا آرہا ہے کہ خدا عالم الغیب وحاوی کل ہے،

(۲) ف۔ کیا آپ نے میرے خیال اور دنیا کے عام اعتقاد کے درمیان ایک
دقیق فرق پر غور نہین کیا، لوگ عموماً خدا کے صفات علم وادراک کو اس لئے تسلیم کرتے

---

[1] یعنی جب یہ مسلم ہے کہ کائنات کا وجود مشروط ہے کسی نفس یا روح مدرکہ پر اور یہ ظاہر ہے کہ وہ نفس مدرکہ میرا آپ کا یا زید وبکر کا
نہین تو لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ نفس مدرکہ ایسا ہوگا جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا یعنی واجب الوجود (از مترجم)

ہین کہ وہ وجود باری کے پیشتر ہی سے قائل ہوتے ہین، بخلاف اس کے مین وجود باری کا قائل بھی اس دلیل سے ہوتا ہون کہ کائنات مادی کا وجود اس کا مستلزم ہے کہ ذات باری اس کے علم و ادراک کے لئے ہو[1]

ا۔ لیکن خیر اس سے کیا بحث ؟ جب خیال ایک ہے تو اس سے کیا غرض کہ پیدا کس طریقہ سے ہوا،

(۷) ف، مگر نہین یہ بھی صحیح نہین کہ خیال ایک ہے، فلاسفہ تو اس کے قائل ہین، کہ خدا اجسام مادی کا ادراک کرتا ہی، تاہم یہ اجسام مادی کسی نفس مدرکہ سے بالکل علیحدہ و بے واسطہ ہوکر ایک مستقل و ذاتی وجود بھی رکھتے ہین، حالانکہ مین اس کا قطعی منکر ہون، اور پھر کیا آپ کو ان دو مقولون مین بیّن و صریح فرق نہین نظر آتا ؟،

ایک یہ کہ ا۔

ذات باری کا وجود ہے، اس لئے وہ تمام اشیار کا ادراک بھی کرتا ہی،

دوسرا یہ کہ ا۔

اشیاء مدرکہ کا وجود واقعی ہے، تو لامحالہ ان کے ادراک کے لئے ایک غیر محدود نفس مدرکہ بھی ہونا چاہیئے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ ایک غیر محدود نفس مدرکہ کا وجود ہی، اور یہی خدا ہے،

---

[1] گویا دوسرون کے لئے جو دلیل ہے میرے لئے وہ نتیجہ ہے، اور جو دوسرون کے لئے نتیجہ ہے، وہ میرے لئے دلیل ہے، (از مترجم)

اب تک فلاسفہ وجود باری پر کائنات کی نظم وصنعت سے استدلال کرتے آئے ہین، وجود باری سے متعلق اون کی مستحکم ترین دلیل، عالم کی صنعت وحکمت، حسن وجمال، نظم وترتیب رہی ہی، لیکن یہ بات آپکے نزدیک کیا کچھ کم ہے کہ اس جدید طریقہ سے خدا کا وجود بدیہی الانتاج ہوجاتا ہی، میرے طرز استدلال کے مطابق ترتیب یون ہوگی

(۱) کائنات خارجی نام ہے محسوسات کا بوساطت حواس،

(۲) بوساطت حواس سے بجز تصورات کے اور کچھ محسوس نہین ہوسکتا، (گویا کائنات نام ہے مجموعۂ تصورات کا)

(۳) تصورات کا وجود صرف نفس مدرکہ مین ہوسکتا ہی، (اور یہی نفس مدرکہ اولیٰ خدا ہے) میرے نزدیک تو اس آسان وبدیہی الثبوت دلیل سے بغیر کسی پیچیدہ وطویل بحث کے اور بغیر مختلف علوم سے کائنات کے نظام وصنعت کی سند لانے کے آپ الحاد کے حملون سے بالکل محفوظ رہ سکتے ہین، اور صرف اس کھلی ہوئی حقیقت کے سہارے پر کہ بدتر سے بدتر غیر منتظم وغیر مرتب کائنات کا وجود بھی نفس مدرکہ کے وجود کا مستلزم ہے، خدا پرستی کی حمایت ہر باطل پرست کے مقابلہ مین نہایت اطمینان کیساتھ کر سکتے ہین خواہ آپ کے مقابلہ مین کوئی دور وتسلسل کا معتقد ہو، خواہ بخت واتفاق کا قائل ہو اور خواہ ونینی[۱]

---

[۱] ونینی (۱۵۸۶ء تا ۱۶۱۹ء) اٹلی کا ایک غیر معروف فلسفی وحدت وجود کا قائل تھا، اوس کا مسلک تھا کہ بالکل ممکن ہے کہ ایک شے عقلاً نہ ثابت ہو، لیکن عقیدۃً اس کا تسلیم کرنا ضروری ہو، لوگون نے الحاد کے الزام مین اس کو سولی پر چڑھا دیا، م،

ہابس[1]، واسپینوزا[2] کے ہفوات ہوں، کیا ان رہبران ضلالت میں سے کوئی بھی یہ تصور کر سکتا ہے کہ کوئی بد قطع سے بد قطع چٹان، بیابان نہیں، بلکہ کوئی انتہائی غیر مرتب و پراگندہ اجتماع ذرات، غرض کوئی شئے واقعی و فرضی بغیر ایک نفس مدرکہ کے موجود ہو سکتی ہے؟ یہ باطل پرست خود ہی اپنے دل پر ہاتھ رکھ کے ایمان سے بتائیں کہ کبھی بھی وہ ایسے تصور پر قادر ہو سکتے ہیں؟ اور اگر نہیں ہو سکتے تو اپنی حماقت پر شرمائیں غرض اس طرح بحث کا سارا فیصلہ خود ہمارے مخالفین کے ہاتھ آجاتا ہے، اور میں نہیں جانتا اس سے زیادہ کسی شئے کے بدیہی البطلان ہونے کا کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ جس شئے کو واقعۃً وہ تسلیم کرتا ہے اُس کے تصور ہی سے اس کا ذہن قاصر ہے،

(۹) ف، اس میں شبہہ نہیں کہ آپ نے جو خیال پیش کیا ہے اس سے مذہب کی زبردست تائید ہوتی ہے، لیکن کیا آپ کے نزدیک یہ خیال متاخرین کے اس عقیدہ سے ملتا جلتا نہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ ہر شئے خدا میں نظر آتی ہے،

ف، ہاں اس مسئلہ کو میں سمجھنا چاہتا ہوں ذرا تشریح تو فرمائیے،

ا، ان کا قول یہ ہے کہ روح بوجہ غیر مادی ہونے کے موجودات مادیہ کے براہ راست ادراک کرنے کے ناقابل ہے، اس لئے لامحالہ وہ ہستی ازلی کی وساطت

[1] ہابس (۱۵۸۸ء تا ۱۶۷۹ء) انگلستان کا زبردست فلسفی، اس کا رجحان مسلک مادیت کیجانب تھا۔

[2] اسپنوزا، (۱۶۳۲ء تا ۱۶۷۷ء) مشہور و معروف یہودی فیلسوف، ایک زبردست نظام فلسفہ کا بانی اس کا مسلک وحدت، وجود و مادیت کے بین بین سمجھا جاتا ہے۔

سے ادراک کرتی ہے، جو خود روحانی ہے، اس لئے روح کے ادراک مین براہ راست آ بھی جاتی ہے، اس کے علاوہ ذات خالق مین تمام مخلوق کے متناسب قوی موجود ہین اور نفس مدرکہ اسی جوہر یزدانی کا ظل رہا ہے، اس لئے اس مین بھی لازمی طور پر جملہ اشیاء کائنات کے ادراک کی قابلیت آ گئی ہے،

ن، مین نہین سمجھا کہ تصورات جو تمامتر ایک مجہول و غیر عاقل چیز ہین کیونکر اس ذات باری کا جوہر یا جزو ہو سکتے ہین، جو ایک ہستی لطیف افعال و ناقابل تجزی ہے اس نظریہ پر بیسیون اعتراضات وارد ہوتے ہین، لیکن مین اتنے ہی کہنے پر قناعت کرتا ہون کہ جو جو استحالات عام خیالات کی بنا پر جس کی رو سے کائنات کا وجود نفس مدرکہ سے خارج و غیر متعلق ہے، لازم آتے ہین، وہ سب کے سب اس عقیدہ سے بھی لازم آتے ہین، اور ان کے علاوہ اس مین ایک مزید نقص یہ ہے کہ اس کے بموجب کائنات مادی کا وجود عبث اور لاحاصل ٹھہرتا ہے، ذرا خیال تو فرمایئے کہ ذات باری سے متعلق یہ کتنا بڑا نقص ہے، کہ اوس نے سارے عالم کو بیکار و عبث پیدا کیا، درآنحالیکہ کائنات کی ادنی سے ادنی شے کی لاحاصل تخلیق یا کسی شے کی تخلیق مین بجائے ممکن العمل آسان طریقون کے دشوار و پیچیدہ وسائط کی وساطت ہی اون کی تنقیص کے لئے کافی ہے،

ا۔ تو کیا آپ اس رائے کے منکر ہین کہ ہم ہر شے خدا مین دیکھتے ہین مین تو سمجھتا تھا کہ آپ کا بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے،

ف، دنیا میں رائے تو سبھی رکھتے ہیں لیکن غور و فکر سے کام لینے والے شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں، اسی لئے خیالات میں اس قدر گڑبڑ اور انتشار واقع ہوتا ہے، اور اس بنا پر یہ امر مطلق حیرت انگیز نہیں کہ جو خیالات حقیقۃً باہم متضاد ہیں، وہ عام لوگوں کے نزدیک ایک سمجھ لئے جائیں، چنانچہ مجھے یہ سنکر مطلق تعجب نہوگا کہ مجھے اور ملیبرانش[1] کو متحد الخیال سمجھ لیا جائے، حالانکہ میرے اور اس کے خیالات میں زمین و آسمان کا فرق ہے، وہ اپنے فلسفہ کی عمارت تصورات کلیۂ مجردہ پر قائم کرتا ہے، میں سرے سے اس کا منکر ہوں، وہ ایک بالکل مستقل بالذات عالم خارجی کا قائل ہے، مجھے اس سے انکار ہے، وہ یہ کہتا ہے کہ حواس فریب دیتے ہیں، اور اجسام کی حقیقی شکل و صورت کا ہمیں علم نہیں ہو سکتا، مجھے ان میں سے کوئی شے تسلیم نہیں، غرض یہ کہ میرے اُس کے بعد المشرقین ہے، بے شبہہ انجیل مقدس کے اس ارشاد پر میرا ایمان ہے کہ "خدا میں ہم رہتے ہیں اور اپنا وجود رکھتے ہیں" لیکن ہر شے کو جو ہر ربانی میں دیکھنا دوسری بات ہے، اور اس سے مجھے قطعی اختلاف ہے، میں اپنے مسلک کو مختصراً یوں بیان کر سکتا ہوں:۔

یہ مسلم ہے کہ میرے مدرکات محض میرے تصورات ہیں اور تصور کا وجود ذہن ہی میں ہونا ممکن ہے، یہ بھی مسلم ہے کہ میں اپنے مدرکات کا خالق نہیں، ان کا وجود میرے وجود پر منحصر نہیں، یہ میرے نفس کے فنا ہو جانے سے فنا نہیں ہو سکتے اور

---

[1] ایک قدیم فرنچ فلسفی، ڈیکارٹ کا شاگرد (م)

نہ مین اس پر قادر ہو سکتا ہون کہ اپنے حسب ارادہ و مرضی جب اور جو تصور چاہون پیدا کرلون اس سے لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تصورات کسی بالاتر نفس مدرکہ مین موجود ہین، جو ان کو میرے نفس مین لانے پر قادر و متصرف ہے، میرا دعویٰ ہے کہ جو چیزین براہ راست ادراک مین آتی ہین، وہی تصورات ہین، خواہ انھین کسی نام سے موسوم کیا جائے، اور ظاہر ہے کہ تصورات و حسیات کا مستقر نفس ہی ہو سکتا ہے، یا آپ کے خیال مین یہ آسکتا ہے کہ تصورات کا وجود، نفس یا روح کے مستقر کے علاوہ بھی کہین ہونا ممکن ہے، ؟

ا۔ نہین یہ تو کسی کے خیال مین نہین آسکتا،

ف، لیکن اس کے مقابلہ مین یہ بآسانی ہر شخص کے خیال مین آسکتا ہے کہ تصورات کا وجود روح ہی مین اور روح ہی سے ہوتا ہے، درحقیقت ہمین ہر وقت اس کا ذاتی تجربہ ہوتا رہتا ہے، اسلئے کہ بیشمار تصورات کا ہمین علم ہوتا ہی رہتا ہے، اور جب ہم ہی چاہتے ہین اپنی قوت ارادی کی مدد سے ان مین ہر قسم کے تنوع پیدا کرلیتے ہین، اور اپنے متخیلہ کے سامنے لے آتے ہین، گو یہ ضرور ہے کہ متخیلہ کے پیدا کردہ تصورات یا اشیاء خیالی اسقدر واضح، روشن، دیرپا و قوی نہین ہوتے، جیسے حواس کے پیدا کردہ تصورات یعنی اشیاء حقیقی، اس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی نفس مجرد ضرور موجود ہے، جو ہم مین ہر لحظہ و ہر آن یہ تصورات و ادراکات پیدا کرتا رہتا ہے، اور ان تصورات مین جو تنوع نظم و ترتیب قائم ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان کا خالق حکیم کل، قادر مطلق، وغیرہ بھی ہے، میرے مفہوم مین آپ کو غلط فہمی نہ ہو، دیکھئے مین یہ نہین کہتا کہ مین موجودات کا

ادراک اس حیثیت سے کرتا ہون کہ وہ خود ہر ذات خالق ہین، یہ دعویٰ میری فہم سے بالاتر ہے، مین صرف اس کا مدعی ہون کہ موجودات مدرکہ کا علم ہماری قوت فہم کے ذریعہ سے ہوتا ہو اور اون کی آفرینش ایک روح مطلق کے ارادے سے ہوتی ہو، کیا آپ کے نزدیک یہ دعویٰ بدیہی الثبوت نہین ہو کیا آپ کے نزدیک اس دعویٰ مین اُس سے ایک ذرہ بھی زائد ہے، جس کی تصدیق ہمین مطالعۂ باطن کی طرف رجوع کرنے سے ہر وقت ہوتی رہتی ہے،

(۹) ا۔ مین آپ کا مطلب خوب سمجھ گیا، مین تسلیم کرتا ہون کہ آپ وجود باری کا جو ثبوت دے رہے ہین، وہ جس قدر حیرت انگیز ہے اسی قدر بدیہی بھی ہو لیکن خدا کا وجود بطور موجودات کی علت اولیٰ کے تسلیم کرنے کے باوجود کیا یہ ممکن نہین کہ ارواح و تصورات کے علاوہ کائنات مین ایک تیسری شے کا بھی وجود ہو، کیا تصورات کیلئے ایک سبب اضافی و علت قریبہ کا ہونا ممکن نہین ؟ اور اسی کا نام مادہ ہو،

ف، ایک ہی بات کی کہان تک تکرار کیئے جاؤن، خیر ایک بار پھر سہی، آپ یہ تو تسلیم ہی کر چکے ہین کہ جو چیزین براہ راست حواس سے دریافت ہوتی ہین اون کا وجود خارج (یعنی نفس سے خارج) نہین ہوتا، اور یہ بھی مسلّم ہو چکا ہو کہ جو شے حواس سے دریافت ہوتی ہو وہ براہ راست ہی دریافت ہوتی ہو، اس لئے مدرکات محسوسات مین سے کوئی شے ایسی نہین جو وجود خارجی رکھتی ہو، اور اگر بقول آپ کے مادہ کا وجود خارجی ہے تو لا محالہ وہ ایسی شے ہو گی جو حواس سے نہین، بلکہ عقل سے دریافت ہوتی ہو گی، مشاہدہ سے نہین

بلکہ استدلال سے معلوم ہوتی ہو گی،

ا۔ بیشک،

ن، تو اب خدارا فرمائیے کہ وجود مادہ پر کیا استدلال آپ پیش کرتے ہین،

ا۔ دلیل یہ ہے کہ میرے ذہن مین سیکڑون طرح کے تصورات پیدا ہوتے رہتے ہین، جن کی علت مین خود نہین ہوتا، یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ خود بھی اپنی علت نہین ہوتے نہ ایک دوسرے کی علت ہوتے ہین، اور نہ یہ ہو سکتا ہو کہ وہ بلا علت خود بخود پیدا ہو گئے ہین، اس لئے کہ وہ بالکل غیر فعال غیر مختار و عارضی ہوتے ہین اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کی کوئی خارجی علت ضرور ہو گی، یعنی نفس و تصور دونون کے علاوہ، رہا یہ کہ اس علت کی تفصیلی ماہیت کیا ہو، سو اس سے مین خود بھی واقف نہین تاہم اس کے وجود سے انکار نہین ہو سکتا اور اسی علت تصورات کا نام مین مادہ رکھتا ہون،

ن۔ اچھا پہلے یہ تو فرمائیے کہ ہر زبان مین ہر لفظ کے کچھ معنی مقرر ہوتے ہین، یا یون ہی ہر شخص مجاز ہے کہ جس لفظ کے جو معنی چاہے لیلے، فرض کیجئے کہ ایک سیاح یہ بیان کرے کہ فلان ملک مین لوگ آگ پر بغیر کسی گزند کے گذر جاتے ہین، اور اپنے ذہن مین آگ کے معنی پانی کے لے یا یہ کہے کہ فلان ملک مین درخت اپنے دو پیرون پر حرکت کرتے ہین، اور درخت سے انسان مراد لے، تو آپ کا اس کے طرز عمل کے متعلق کیا خیال ہو گا ؟

ا۔ یہی ہو گا کہ نہایت مہمل ہو، ہر زبان مین ایک مستقل و متعارف لغت ہوتا ہے

جو شخص اس سے ہٹ کر الفاظ کے نئے معنی تراشتا ہے، وہ یقیناً زبان کا غلط استعمال کرتا ہے جس سے سوا اس کے کہ محض لفظی نزاعات میں اضافہ ہو اور کوئی فائدہ نہیں،

ف، اب یہ فرمایئے کہ عام بول چال میں مادہ کا کیا مفہوم ہے؟ یہی نہ کہ وہ ایک ذی امتداد، ٹھوس، حرکت پذیر، بے شعور، وغیر فعال جسم ہے، یا کچھ اور؟

ا۔ بالکل یہی،

ف۔ مگر اسی ہستی کے وجود کا عدم امکان بخوبی ثابت ہو چکا ہے، اور بفرض محال ایسی ہستی موجود بھی ہو تو جو شے غیر فعال ہے، وہ سبب کیونکر بن سکتی ہے؟ اور جو شے بے شعور ہے، وہ شعور کیونکر پیدا کر سکتی ہے؟ یہ بے شبہہ ممکن ہے کہ آپ لغت عامہ کے خلاف مادہ کے ایک نئے معنی لیں، اور یہ دعویٰ کریں کہ وہ ایک غیر ممتد، صاحب شعور، و فعال ہستی ہے، لیکن ابھی آپ خود ہی اس لغت آفرینی کو نہایت مہمل قرار دے چکے ہیں، آپ جس حد تک مظاہر فطرت کے مطالعہ سے یہ استدلال کرتے ہیں، کہ کوئی ان کا سبب بھی ہے میں آپ سے متفق ہوں، لیکن جب آپ اس علت کو مادہ کے لقب سے موسوم کرنے لگتے ہیں، تو ہماری آپ کی راہیں جدا ہو جاتی ہیں،

(۱۰) ا۔ ایک حد تک آپ کا فرمانا بجا ہے، لیکن آپ غالباً میرا مفہوم پوری طرح نہیں سمجھے ہیں اس کا ہرگز منکر نہیں، کہ خدا یا روح مطلق، کائنات کی علت اولیٰ ہے میں صرف یہ کہتا ہوں کہ اس سے نیچے اتر کر ایک اضافی و قریبی حیثیت سے مادہ کو بھی علت کائنات کہہ سکتے ہیں کہ یہ آفرینش تصورات میں معین ہوتا ہے، ارادہ یا قوت روحانی کی بنا پر نہیں بلکہ اس

اس قوت سے جو مادہ کے ساتھ مخصوص ہو، یعنی حرکت،

ف، میں دیکھتا ہوں کہ آپ بار بار اسی ابتدائی مغالطہ میں پھنس جاتے ہیں، یعنی حرکت پذیر اور (اس لئے) ممتد جسم کے وجود خارجی کے قائل ہو جاتے ہیں، حالانکہ اس کا بطلان پہلی صحبت میں پوری وضاحت و قطعیت کے ساتھ ہو چکا ہے، معاذ اللہ کیا آپ یہ چاہتے ہیں، کہ آپ اپنے مسلمات سے بار بار منحرف ہوتے رہیں، اور میں ہر مرتبہ از سر نو اپنی پچھلی تقریروں کا اعادہ کرتا ہوں، ؟ خیر پچھلی گفتگوؤں سے قطع نظر کر کے میں آپ سے یہ دریافت کرتا ہوں کہ آیا تصورات تمامتر غیر فعال و غیر عامل ہیں یا نہیں ؟

ا۔ یقیناً ہیں،

ف۔ اور اعراض محسوسہ ؟ یہ تصورات ہی ہیں یا کچھ اور ؟

ا۔ یقیناً تصورات ہیں، اس کا کتنی مرتبہ اقبال کرائیگا ؟

ف، حرکت کا شمار اعراض محسوسہ میں ہے،

ا۔ ضرور ہے،

ف۔ تو لازم آیا کہ حرکت بھی غیر عامل و غیر فعال ہو،

ا۔ ہاں اس سے تو یہی لازم آتا ہے، اور واقعہ بھی یہی ہے، کہ جب میں انگلی کو حرکت دیتا ہوں تو وہ خود بالکل ایک انفعالی حیثیت رکھتی ہو، اس میں حرکت ہونا میرے ارادہ کا نتیجہ ہے جو عامل ہے،

ف، اب پہلے تو یہ فرمایئے کہ جب حرکت کی محض انفعالی حیثیت رہگئی تو کیا آپکے

خیال میں بجز ارادہ کے اور کسی شئے کی حیثیت فاعلی ہو سکتی ہی؟ اور اگر نہیں ہو سکتی ہے تو پھر ایسی شے کے وجود کا دعویٰ کرنا بے معنی ہے یا نہیں؟ پھر یہ فرمائیے کہ ان مقدمات کو تسلیم کر لینے کے بعد روح کے علاوہ کسی اور شے کی جانب علت فاعلی ہونے کا انتساب کرنا مہمل اور بے معنی ہے، یا نہیں؟،

(۱۱) ا۔ خیر اس مسئلے کو جانے دیجیے، لیکن اگر مادہ علت کی حیثیت نہ بھی رکھتا ہو تاہم تسلیم کرنے میں کیا عذر ہو سکتا ہی، کہ وہ ایک آلہ ہے، جو فاعل حقیقی کو آفرینش تصورات میں معین ہوتا ہی،

ف۔ یہ آلہ ہے تو اس کی شکل و قطع کیا ہی؟ اس میں کتنی کمانیاں ہیں، ؟ کتنے پہیے ہیں ؟ کس طرح حرکت کرتا ہی، ذرا اون کی تفصیل تو ارشاد ہو ؟

ا۔ یہ تو میں نہیں بتا سکتا، یہ آلہ ایسا ہی، جس کے اعراض و جوہر دونوں نامعلوم ہیں،

ف۔ تو گویا یہ ایسی شے ہے، جس کے اجزا نامعلوم ہیں، جس کی شکل نامعلوم ہے، اور جس کی حرکت نامعلوم ہے،

ا۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ وہ شکل و حرکت دونوں سے معریٰ ہی، اس لئے کہ میں تسلیم کر چکا ہوں کہ جوہر حاس کسی حالت میں اعراض محسوسہ کا حامل نہیں ہو سکتا،

ف۔ مگر ایسے آلہ کا تصور آپ کے ذہن میں پیدا ہوتا ہی، جو جملہ اعراض محسوسہ یہانتک کہ امتداد سے بھی معریٰ ہو ؟

ا۔ ہاں اس کا تصور تو واقعی میرے دماغ میں نہیں آتا،

ف۔ پھر آپ کس دلیل سے اس نامعلوم و ناقابل تصور ہستی مفروضہ کا وجود تسلیم کرتے ہین؟ کیا آپ کے خیال مین خدا اس سے بے نیاز ہو کر پورا صاحب قدرت نہین رہتا؟ یا جب آپ اپنے ذہن مین کوئی تصور قائم کرتے ہین، تو اس کی وساطت و اعانت کو ذاتی طور پر محسوس کرتے ہین؟

ا۔ آپ ہر دفعہ مجھی سے دلیل کا مطالبہ کرتے ہین، خود آپ کے پاس اس کے انکار کی کیا دلیل ہے؟

ف۔ میرے پاس انکار کے لئے یہ دلیل کافی ہے کہ اس کے اثبات کی کوئی دلیل موجود نہین،

آپ خیر دلیل تو کیا پیش کرین گے، غضب تو یہ ہے کہ جس شے کے وجود کا دعوی کرتے ہین، اوس کی بابت یہ تک نہین بتاتے کہ وہ ہے کیا، اور خود تسلیم کرتے ہین کہ اسکی بابت ذہن مین کوئی تصور ہی نہین، خدارا غور کیجئے کہ یہ کسی فلسفی نہین بلکہ کسی صحیح الحواس انسان کے شایان ہے، کہ وہ کسی شے کے وجود کا تو مدعی ہو لیکن یہ مطلق نہ بیان کر سکے کہ وہ ہے کیا، اور اس کا علم کیونکر ہوا؟

(۱۲) ا۔ ذرا ٹھہرئیے، مین جو مادہ کو آلہ قرار دیتا ہون اور پھر اُس کے اوصاف و خواص نہین بیان کر سکتا، تو اس کے یہ معنی نہین کہ میرے ذہن مین مطلق اس کا تصور پیدا نہین ہوتا، میرا مطلب صرف اس قدر ہے کہ اس آلہ کی کوئی مخصوص و متعین شکل تو میرے ذہن مین نہین آتی، لیکن ایک عام آلہ کا جو تصور ہو سکتا ہے، وہ میرے ذہن مین

اس کے متعلق ہے،

ا۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تو مین فوراً اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جاؤنگا،

ف، آلہ کے تصور عام سے آپ کی کیا مراد ہے؟

ا۔ وہ خصائص جو تمام آلات مین مشترک ہین، اون کا تصور،

ف۔ تمام آلات مین تو جو شے مشترک ہے وہ یہ ہے کہ اون کا استعمال صرف اوسی حالت مین ہوتا ہے، جب تنہا ہماری قوت ارادی سے کام نہین چلتا، مین اپنی انگلی کو حرکت دینے مین کبھی بھی آلہ کی مدد نہین لیتا، اس لئے کہ اوس کے لئے ارادہ کافی ہے لیکن اگر کسی درخت کو جڑ سے اکھاڑنا یا کسی چٹان کو اوس کی جگہ سے ہٹانا مقصود ہو تو بے شبہہ کسی آلہ کی مدد لینا پڑیگی، کیا آپ اس تجربہ کے خلاف کوئی ایسی مثال دے سکتے ہین، جسمین فاعل کے قوت ارادی کے کافی ہونے کے باوجود بھی کسی آلہ سے کام لیا گیا ہو،

ا۔ ایسی تو کوئی مثال نہین ملتی،

ف۔ پھر آپ کس بنا پر یہ فرض کرتے ہین کہ وہ ذات جو قادر مطلق ہے، وہ ذات فعال لما یرید کی پوری مصداق ہے، کسی آلہ کی وساطت کی محتاج ہوگی، اور اگر محتاج نہین ہے تو بلا ضرورت اس کے استعمال سے کیا حاصل، اس لحاظ سے میرے خیال مین آپ کو بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ آلہ کی وساطت حق تعالی کی قدرت کاملہ کے تخیل کے منافی ہے اب آپ کو حسب وعدہ اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جانا چاہئے،

ا۔ ہان اس کا برجستہ جواب تو واقعی مجھے نہین سوجھتا،

ف۔ میرے نزدیک صداقت جہان کہین بھی نظر آجائے، اُسے قبول کر لینے کیلئے تیار ہو جانا چاہیئے، اسمین شبہہ نہین کہ ہم سب آلات کو کام مین لاتے ہین، مگر کیون؟ محض اسلئے کہ ہماری قوتین ناقص ہین، آلات کا استعمال صریحاً اس امر پر دلالت کرتا ہی کہ فاعل قادر مطلق نہین اور اسے اپنے مقاصد کے حصول کیلئے وسائط و آلات تلاش کرنا ہوتے ہین، جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہی کہ جو فاعل اولی ہے، اسے کسی آلہ یا واسطہ کی حاجت نہین ہو سکتی، اس قادر مطلق کی شان کا یہ عین اقتضا ہے کہ جون ہی وہ کوئی ارادہ کرتا ہی معاً اس کا نفاذ بھی ہو جاتا ہی، اسے کسی آلہ سے استعانت کی حاجت نہین، اور یہ آلات جو انسان کو مدد دیتے ہین، تو وہ بھی اس حیثیت سے نہین کہ ان مین بذات خود کوئی قوت عاملہ موجود ہے بلکہ محض اسلئے کہ قانون فطرت نے انھین یونہی ڈھال دیا ہی، اور ان مین یہ قوت اسی علت العلل نے ودیعت کر رکھی ہے، جو خود ہر طرح کے نقص و ضعف سے مبرا و منزہ ہے،

(۱۳) ا۔ اچھا مین اب اس دعوی سے دست بردار ہوتا ہون کہ مادہ کوئی آلہ ہی لیکن اس کا یہ مطلب نہین کہ مین نفس مادہ کے وجود کا منکر ہوا جاتا ہون، اس لئے کہ ممکن ہے کہ مادہ کی حیثیت ایک محل یا موقع کی ہو،

ف۔ معاذاللہ! آپ کتنی باتین بدل چکے ہین، مگر اب بھی مادہ کے عدم کا اقرار نہین کرنا چاہتے، قواعد مناظرہ کی رو سے مجھے پورا حق حاصل ہی کہ آپ پر سخت گرفت کرون لیکن خیر مین یہ نہین چاہتا، مین صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہون کہ جب آپ مادہ کا علت نہ ہونا تسلیم کر چکے تو اس سے آپ کی کیا مراد ہے، کہ وہ محل ہے، اور پھر محل کا مفہوم سمجھانے کے

بعد یہ بھی ارشاد ہو کہ مادہ کو محلِ تصورات تسلیم کرنے کی دلیل کیا ہے؟

ا۔ اب آپ کے پہلے سوال کا تو یہ جواب ہے کہ محل سے میری مراد ایک بے شعور و غیر فعال ہستی ہے، جس کی موجودگی میں خدا ہمارے نفوس میں تصورات کو خلق کرتا ہے،

ف۔ اور اس غیر حاس و غیر فعال ہستی کی ماہیت؟

ا۔ ماہیت کا مجھے علم نہیں،

ف۔ اچھا اب میرے دوسرے سوال کا جواب دیجئے، یعنی اس مجہول الماہیت، بے شعور، و غیر فعال ہستی کے وجود پر دلیل کیا ہے؟

ا۔ جب ہم یہ پاتے ہیں کہ یہ تصورات ہمارے ذہن میں ایک خاص نظم و ترتیب کیساتھ پیدا ہوتے ہیں تو قدرۃً خیال پیدا ہوتا ہے کہ ان کی آفرینش کے کچھ متعین و مرتب مواقع ہیں،

ف۔ آپ اسے تسلیم کرتے ہیں کہ تصورات کی خالق صرف ذات باری ہے، جو انھیں ان ان مواقع پر خلق کرتی ہے؟

ا۔ جی،

ف۔ تو یہ چیزیں جو خدا کے سامنے موجود ہیں، خدا ان کا ادراک بھی کرتا ہوگا،

ا۔ ظاہر ہے، ورنہ وہ اس کے لئے محلِ فعل ہی کیوں ہوں،

ف۔ اس قول پر بیسیوں اعتراضات وارد ہوتے ہیں، ان سے قطع نظر کر کے کیا سلسلۂ تصورات کی ترتیب و خوش نظمی کو حل کرنے کے لئے محض ذات باری کی حکمت

بالغہ وصنعت کاملہ ناکافی ہے؟ کیا یہ فرض کرنے سے اس قادر مطلق و حکیم کل کی توہین لازم نہین آتی، کہ وہ جب عمل کا ارادہ کرتا ہے تو ایک بے شعور ہستی اُسے متاثر کرتی اور اسے خوش سلیقگی سکھاتی ہو؟ اور پھر اگر آپ کے مزعومات تسلیم بھی کر لیے جائین، تو حاصل؟ یہ سمجھنا پھر بھی دشوار رہیگا کہ جو چیزین ذات باری کے ادراک مین آچکی ہین، بلکہ اس کے لیے مواقع تکوین تصورات کا کام دے چکی ہین، کیونکر اون کا بالکل مستقل و قائم بالذات وجود خارجی تسلیم کیا جا سکتا ہے،

ا ۔ ہان اب تو یہ موقع ومحل کی تاویل بھی مہمل معلوم ہوتی ہو، مین اعتراف کرتا ہون کہ اب کوئی جواب میرے خیال مین نہین آتا،

ف ۔ اب آپ کو خود یہ نظر آگیا ہو گا کہ وجود مادی کی اتنی مختلف تعبیرین کر کے آپ ایسی شے کے وجود کو فرض کر رہے تھے جس کی بابت نہ یہ معلوم ہے کہ وہ کیا ہے؟ اور نہ یہ کہ کیونکر ہے؟

(۱۴) ا ۔ مین اتنا ضرور کہونگا کہ مجھے خود اب اپنے گذشتہ دعاوی متزلزل نظر آنے لگے ہین، تاہم میرا یہ یقین زائل نہین ہوا ہو کہ مادہ کا وجود ہو ضرور،

ف ۔ اگر مادہ موجود ہے تو آپ کو اس کا علم کیونکر ہے؟ ظاہر ہے کہ دو ہی طرح ہو سکتا ہے، براہ راست یا بالواسطہ، اگر براہ راست ہے تو فرمایئے، کہ حواس مین سے کس کے ذریعہ سے ہوتا ہے، اور اگر بالواسطہ ہے، تو کس استدلال کی بنا پر؟ یہ سوالات تو مادہ کے علم و ادراک سے متعلق تھے، اب رہا مادہ بذات خود، تو فرمایئے کہ وہ کیا ہے؟ کوئی قابل

ادراک شے ہے، جوہر ہے، علت ہے، آلہ ہے، یا موقع ہے؟ آپ ان میں سے ہر شق اختیار کر چکے ہیں، اور ہر شق کا بطلان ہو چکا ہے، جسے خود آپ بھی تسلیم کر چکے ہیں، اب اگر کوئی نئی صورت ذہن میں آئی ہو تو میں اسے بھی بخوشی سننے کے لئے تیار ہوں،

ا۔ مجھے ان شقوں کے متعلق جو کچھ کہنا تھا، کہہ چکا، اب نہیں جانتا اور کیا کہوں

(۱۵) ف۔ لیکن بایں ہمہ مادہ کے وجود سے انکار کرنے کو اب بھی دل نہیں چاہتا، دیکھئے میں اس کی ایک آسان ترکیب بیان کرتا ہوں، یہ مان لیجئے کہ مادہ کا وجود ہے، مگر یہ فرمایئے کہ آپ کو اس کا علم کیونکر ہوتا ہے، اور اگر نہیں موجود ہے، تو بھی یہ دیکھئے کہ آپ کے تمام تصورات بدستور قائم رہتے ہیں، یا نہیں؟ یعنی اس کا وجود نہ فرض کرنے سے آپ کے تصورات متعلقہ کائنات میں کوئی تغیر تو نہیں ہوتا؟

ا۔ یہ تو مجھے بالکل تسلیم ہے کہ مادہ اگر نہیں ہے، تو بھی ہمارے مدرکات و تصورات بدستور یہی رہیں گے جو اس وقت ہیں، یہ بھی میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر مادہ ہے تو ہمیں اس کا ادراک کیونکر ہوتا ہے؟ اور آپ نے میرے پیش کردہ جملہ تعبیرات مادہ کی جو تردید کی ہے اس کا بھی قائل ہو گیا، لیکن باوجود ان سب اعتراضات کے میرے ذہن سے یہ خیال کسی طرح نہیں زائل ہوتا کہ کسی نہ کسی معنی میں مادہ کا وجود ہے ضرور، گو اس کی ماہیت میں نہ بیان کر سکوں،

ف۔ خیر یہ تو میرا سوال نہیں ہے کہ آپ ایک نامعلوم شے کی ماہیت کی کوئی جامع و مانع تعریف میرے سامنے پیش کریں، میرا سوال صرف اس قدر ہے کہ اگر وہ جوہر ہے تو کیا

کسی جوہر کا اعراض وصفات سے معریٰ ہونا ممکن ہے، اور اگر اس مین اعراض وصفات ہین تو ارشاد ہو کہ وہ کیا کیا ہین؟ یہ بھی نہ سہی تو کم از کم اتنا تو معلوم ہو کہ اس سے کیا مراد ہی کہ مادہ ان کا حامل ہی؟

(۱۷) ا۔ ان پہلوون پر تو کافی گفتگو ہو چکی ہے، اور اب کوئی کہنے والی بات باقی نہین رہی، آپ کے مزید استفسارات کے جواب مین میری گذارش ہی کہ اب مین مادہ کو نہ جوہر سمجھتا ہون، نہ عرض، نہ ہستی ذی شعور، نہ ذی امتداد، نہ علت، نہ آلہ، نہ محل، بلکہ ان سب سے الگ ایک مجہول الماہیت شے سمجھتا ہون،

ف۔ تو گویا اب آپ مادہ کو ہستی محض کا مترادف قرار دے رہے ہین،

ا۔ صرف اس اضافہ کے ساتھ کہ وہ تمام مختصات جزئی اعراض وصفات سے پاک ہے،

ف۔ اس نامعلوم الماہیت مادہ کا وجود ہے کس مقام پر؟

ا۔ کیا خوب، آپ اچھی گرفت کرنا چاہتے ہین یعنی اگر مین کہدون کہ فضا مین ہی تو آپ فوراً یہ ثابت کردین گے کہ اس کا وجود محض ذہنی ہی، کیونکہ مکان وفضا کا وجود محض ذہنی ہونا مسلّم ہو چکا ہی، لیکن مجھے اپنی ناواقفیت کے اظہار مین کوئی باک نہین، مین صاف صاف کہتا ہون کہ مجھے اسکی مقامیت کی کوئی خبر نہین، صرف اتنا جانتا ہون کہ فضا مین موجود نہین ہے، آپ کے لئے یہ نفی جواب کافی ہی، اور آیندہ مادہ سے متعلق آپ کے ہر سوال کا جواب سلبی ہوگا،

ن ۔ اچھا، آپ اس کی جگہ نہین بتاتے ہین، نہ سہی، یہ تو فرمائیے کہ اسکی موجودگی کی شکل کیا ہو، اور اس کے وجود سے مراد کیا ہو؟

ا ۔ وہ نہ ذیشعور ہے نہ فعال، نہ مدرک ہے، نہ مدرک،

ن ۔ آخر اس مین کوئی صفت ایجابی ہے؟

ا ۔ کامل غور کے بعد مین کہہ سکتا ہون کہ میرے علم مین اسمین کوئی صفت ایجابی نہین، مجھے اپنی لاعلمی کے اظہار مین ذرا شرم نہین، مین مطلق نہین جانتا کہ اس کے وجود سے کیا مراد ہے، اور اس کے وجود کی کیا شکل ہو،

ن، خیر آپ اپنی اس روش پر قائم رہیے، اور دیانت کیساتھ مجھے یہ بتائیے کہ آپ ہستی مجرد کا کوئی تصور اپنے ذہن مین پیدا کر سکتے ہین یعنی ایسی ہستی جو تمام ذی جسم و ذی شعور ہستیون سے بالکل الگ ہو،

ا ۔ (ذرا توقف کے بعد) نہین، مجھے اعتراف کرنا پڑتا ہو کہ ہستی محض کا کوئی تصور میرے ذہن مین نہین پیدا ہو سکتا، پہلے میرا خیال تھا کہ ایک لطیف سا تصور ہستی مطلق کا ہو سکتا ہے، لیکن اب مزید غور کے بعد معلوم ہوا کہ نہین ہو سکتا، مین اپنے منفی جوابات کے پر مصلحت اصول پر قائم ہون، اور صاف کہتا ہون کہ مادہ سے متعلق مجھے نہ اس کی "کہان" سے واقفیت ہے، نہ "کیونکر" نہ "کیا" سے نہ کسی اور شے سے ہو،

ن، مطلب یہ کہ جب آپ وجود مادہ کا دعویٰ کرتے ہین، تو آپ کے ذہن مین اسکا کوئی تصور نہین ہوتا،

اے مطلق نہین،

(۱۷) ات - تو گویا آپ کی ساری تقریر کا ماحصل یہ نکلا کہ پہلے وجود مادہ کی بنا پر درکات کا وجود خارجی قرار پایا، پھر انھین اصل ٹھرایا گیا، اس کے بعد علت پھر آلہ، بعد ازان موقع، یہانتک کہ آخر مین ہستیٔ مطلق کی نوبت آئی، جو لاشے کے مترادف نکلی، یعنی مادہ خود آپ ہی کے مسلمات کی رو سے لاشے کا مترادف ثابت ہوا، مین نے آپ کی تقریر کا یہ خلاصہ کچھ غلط تو نہین بیان کیا؟

ا - جو کچھ بھی ہو، مین اس پر قائم ہون کہ کسی شے کا تصور مین نہ آسکنا اسکی دلیل نہین ہو سکتی کہ وہ شے موجود بھی نہین ہو،

ف - آپ کا قول اس حد تک تو بالکل درست ہو، کہ اگر کوئی شے براہ راست ہمارے ادراک مین نہ آئے لیکن اس کی علت معلول یا کوئی اور علامت موجود ہو تو قطعاً ہمین اس شے کے وجود کا یقین کر لینا چاہیے، اور ایسی شے کے وجود سے محض اس بنا پر انکار کرنا کہ وہ براہ راست ہمارے علم مین نہین آئی ہو ہٹ دھرمی ہے، یہان تک مین آپ سے متفق ہون، لیکن جب آپ ایسی شے کے وجود کے مدعی ہوتے ہین جس کا نہ عقل سے ثبوت ملتا ہو، نہ وحی سے، جو ہمارے ادراک مین بلا واسطہ یا بالواسطہ کسی طرح نہین آئی جو نہ مدرک ہے نہ مدرِک، نہ روح ہے، نہ تصور، اور جس کا صاف و واضح کیا معنی کوئی دھندلا سا تصور بھی ذہن مین نہین پیدا ہوتا، تو کیا اس سے یہ نتیجہ نہین نکلتا کہ وہ شے موجود نہین، بلکہ یہ کہ آپ ایک ایسا اسم بول رہے ہین، جس کا کوئی مسمیٰ نہین، ایسا

ایسا لفظ استعمال کر رہے ہیں جس کا نہ کوئی معنی ہے اور نہ مفہوم، اور یہ آپ خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ محض لفظی گورکھ دھندا کس سلوک کا مستحق ہے،

ا۔ صاف بات یہ ہے کہ گو آپ کے دلائل ناقابل تردید ہیں تاہم ان سے میرے دل پر وہ اثر نہیں پڑا جو کسی حقیقت کے اذعان کامل کے لئے ضروری ہے میرے دل میں اب بھی اس نامعلوم الحال شئے، مادہ کا خیال موجود ہے،

(۱۸) ف لیکن یہ واضح رہے کہ اذعان کامل کے لئے کسی حقیقت کا محض مدلل ہونا کافی نہیں بلکہ ایک اور شئے کا شمول بھی ضروری ہے، کوئی شئے کتنے ہی تیز و صاف روشنی میں رکھی ہوئی ہو لیکن اگر بصارت میں نقص ہے یا آنکھ دوسری طرف متوجہ ہے، تو وہ ہرگز پوری طرح نظر نہیں آسکتی یہی حال ذہن بشری کا ہے کسی حقیقت کے ثبوت میں کتنے ہی مضبوط و مستحکم دلائل و شواہد موجود ہوں، لیکن اگر دل میں پہلے سے اس کے خلاف تعصب موجود ہے تو کیا اسے طبیعت قبول کرے گی؟ نہیں، اس کے لئے ضرورت ہے وقت اور محنت کی یعنی اسے ذہن کے سامنے بار بار پیش کیا جائے اور طبیعت کو مختلف طریقوں پر اسے قبول کرنے کے لئے آمادہ کیا جاتا رہے، جب کہیں جا کر ذہن میں ایسی نامانوس حقیقت کی طرف سے اذعان کامل کی کیفیت پیدا ہونا ممکن ہے، میں بار بار کہہ چکا ہوں مگر ایک بار پھر کہنے کی ضرورت محسوس کرتا ہوں، کہ ایک ایسی شئے کے وجود کا دعوی کرنے میں جس کے متعلق نہ آپ کو یہ علم ہے کہ وہ کیا ہے نہ یہ کہ کیونکر ہے اور نہ یہ کہ کس غرض کیلئے ہے آپ حدود سے متجاوز ہو رہے ہیں ایسے مہمل دعوی کی نظیر کسی علم، کسی فن، کسی شعبہ حیات میں مل سکتی ہے؟ ایسے مہمل دعوے کو عامی سے

عامی بھی تسلیم کرسکتا ہے، ؟آپ غالباً اب بھی کہے جائیں کہ مادہ کا وجود بہرحال ہی، خواہ
اس کے مفہوم اور اس کی نوعیت وجود سے ہمیں واقفیت نہو، لیکن مجھے اس پر اسلئے اور
زیادہ حیرت ہے، کہ آپ بالکل بلا وجہ اس پر اڑے ہوئے ہیں، یعنی دنیا کی کسی شئے کا
وجود، یا کوئی بات بھی تو وجود مادہ پر معلق نہیں، یا آپ کے خیال میں اگر کوئی بات ایسی ہے،
تو اسے بھی کہہ ڈالئے،

(۱۹) ا۔ یہ تو ہے، خود حقیقت اشیار باطل ہوئی جاتی ہے، اگر مادہ کا وجود نہ فرض
کیا جائے، اب اس سے بڑھکر آپ کیا چاہتے ہیں؟

ف۔ حقیقت اشیار باطل ہوئی جاتی ہے، خوب! مگر یہ کون سی اشیار ہیں،
مدرکہ یا متصورہ؟

ا۔ اشیار مدرکہ،

ف۔ مثلاً یہ میرے ہاتھ کا دستانہ،

ا۔ ہاں، یہ کوئی سی بھی شئے جو حواس سے محسوس ہوسکے،

ف۔ خیر اسی متعین مثال کو لیجئے، کیا یہ امور مجھے اس کی حقیقت کا یقین دلانے
کے لئے کافی نہیں، کہ میں اسے دیکھ رہا ہوں، چھو رہا ہوں، اور پہنے ہوئے ہوں؟ اور
اگر یہ کافی نہیں ہیں تو یہ فرمائیے کہ اس مرئی شئے کی حقیقت کے یقین میں مجھے یہ فرض کر لینے
سے کیونکر مدد مل سکتی ہے کہ ایک شئے جو میرے لئے غیر مرئی ہے، ایک نامعلوم نوعیت
کے ساتھ ایک نامعلوم مقام پر (یا کسی مقام پر نہیں) موجود ہے؟ ایک ایسی شئے کے وجود

فرض کرنے سے جو قطعاً ناقابل لمس ہے، مجھے اس شئے کی حقیقت تسلیم کرنے میں کیونکر مدد مل سکتی ہے، جیسے اس وقت واقعۃً میں مس کر رہا ہوں؟ اور ایک رویت و لمس پر کیا موقوف ہے، کیونکہ ایک قطعاً ناقابل ادراک شئے کا فرضی وجود، ایک مدرک شئے کے وجود حقیقی کا یقین دلانے میں معین ہو سکتا ہے؟ بس اب مجھے یہ سمجھا دیجئے تو میں آپ کا قائل ہو جاؤں،

(۲۰) ا- میں اتنا ماننے کے لئے تو اب تیار ہو گیا کہ مادہ کا وجود نہایت بعید از قیاس ہے، لیکن ابھی اس کے عدم امکان کا کوئی قطعی و صریح ثبوت مجھے نہیں ملا،

ف- اگر کسی شئے کا امکان محض، اس کے وجود کی کافی دلیل ہے تو کوہ زر دسنطار[۱] کا وجود بھی واقعی ہو،

ا- یہ سچ ہے تاہم آپ کو اس کے امکان سے تو انکار نہیں، اور جو شئے خارج از امکان نہیں ممکن ہے کہ اس کا وجود واقعی بھی ہو،

ف- میں تو اس کے امکان کا بھی منکر ہوں، اور میرا خیال ہے کہ آپ بھی اپنے ہی مسلمات کے رو سے اُس کے عدم امکان کے قائل ہو چکے ہیں، عام طور پر مادہ کے یہی معنی سمجھے جاتے ہیں، کہ وہ ایک ذی امتداد، ٹھوس، متشکل، و حرکت پذیر جوہر موجود فی الخارج ہے، اور کیا آپ ایسی شئے کے عدم امکان کو بار بار تسلیم نہیں کر چکے ہیں؟

(۲۱) ا- ہاں یہ تو میں تسلیم کر چکا ہوں، لیکن یہ لفظ مادہ کا صرف ایک مفہوم ہے،

ف- لیکن کیا عرف عام میں اسکے علاوہ کوئی اور صحیح مفہوم بھی ہے؟ اور اگر اس

[۱] ایک موہوم جانور جیسے ہماری زبان میں ہما، عنقا، سیمرغ، (م)

معنی ہین وجود مادہ کا عدم امکان ثابت ہو گیا تو اُس کے ہر معنی ہین نہ ثابت ہو جائیگا اس کے علاوہ اگر کوئی شخص ایک لفظ کے ہر مرتبہ نئے معنی لیا کرے، تو اس سے بحث و گفتگو کرنا ممکن کیونکر ہے؟

ا۔ مگر میرا خیال تھا کہ فلاسفہ عرف عام کی پابندی نہین کرتے انھین عوام سے زیادہ اپنے الفاظ مین محتاط ہونا چاہیے،

ف۔ لیکن مادہ کے یہی معنی خود فلسفیون کی اصطلاح مین بھی مسلّم ہین، اور اس سے قطع نظر کرکے آپ تو دوران گفتگو مین بھی اس کے متعدد معنی لے چکے ہین، اور جب جو معنی اختیار کرنے مین آپ کو سہولت نظر آئی، آپ نے اصول منطق و قواعد مناظرہ کو پس پشت ڈال کر بلا تامل انھین اختیار کر لیا ہے، بلکہ بحث مین اس قدر طوالت بھی صرف اسی لئے پیدا ہوئی کہ آپ ہر دفعہ مادہ کا ایک نیا مفہوم پیش کرتے تھے اور اس سے بڑھکر اسکے عدم امکان کا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے، کہ جتنے معانی آپ کے یا کسی کے دماغ مین پیدا ہو سکتے ہین، وہ سب فرداً فرداً ناممکن ثابت ہو چکے،

(۲۷) ا۔ لیکن مین نے سب سے آخر مین اس کے جو غیر متعین و غیر واضح معنی لئے تھے، اُس کے لحاظ سے اس کے عدم امکان کا ابھی کافی ثبوت نہین ہوا،

ف۔ کسی شے کا عدم امکان کیونکر ثابت ہوتا ہی؟

ا۔ جب اُس کے تعریف کے کلمات مین باہم تنافر یا تناقض واقع ہو،

ف۔ لیکن اگر وہ کلمات بے معنی ہون، تو تصورات مین تنافر کیونکر ثابت کیا جا سکتا ہی؟

ا۔ اس کی کوئی صورت نہیں ،

ب۔ مگر آپ ابھی خود ہی اعتراف کر چکے ہیں کہ آپ نے آخر میں جو مفہوم لیا تھا وہ غیر متعین وغیرہ واضح تھا یعنی اس کے کوئی معنی نہ تھے، پس بے معنی الفاظ کے درمیان کیونکر تنافر ثابت کیا جا سکتا ہے؟ اور مادہ کے نامعلوم مفہوم کا عدم امکان کیونکر دکھایا جا سکتا ہے؟ میرا فرض صرف یہ دکھانا تھا کہ آپ بے معنی لفظ بول رہے ہیں، اور اسے آپ خود تسلیم کر چکے ہیں، خلاصہ یہ کہ آپ نے جتنے مفہوم بدلے کہیں تو اس سے مادہ کا عدم امکان ثابت ہو گیا اور کہیں آپ کے لفظ بے معنیٰ رہے، اگر آپ کی تشفی اب بھی نہ ہوئی ہو تو شوق سے فرمائیے ،

(۲۳) ا۔ نہیں اب میں اعتراف کرتا ہوں، کہ آپ نے مادہ کا عدم امکان پوری طرح ثابت کر دیا ہے اور میں نہیں جانتا کہ اب اس کے جواب میں کیا کہا جا سکتا ہے، لیکن میں اس عقیدہ سے دست برداری کیساتھ ہی اپنے دوسرے معتقدات کیطرف سے بھی غیر مطمئن ہو گیا ہوں، اسلئے کہ وجود مادہ کے عقیدہ کو میں سب سے زیادہ قطعی و مستحکم سمجھتا تھا، حالانکہ اب یہی سب سے زیادہ مہمل نظر آرہا ہے، خیر اب بہت کافی گفتگو ہو چکی، اب آج دن بھر میں انہیں مسائل پر غور کرتا رہونگا، اور آپ سے کل صبح اسی وقت پھر یہیں ملاقات ہوگی ،

ہ۔ میں ضرور آؤنگا ،

باب (۵)

واجب الوجود اور حکمائے جرمنی

فلسفۂ مابعد الطبیعیات میں شاید سب سے زیادہ پرانی اور پامال بحث واجب الوجود کی ہے لیکن یہ مسئلہ جس قدر قدیم ہے، غالباً اسی قدر بحث طلب و مختلف فیہ بھی ہے، اور ایسا ہونا تعجب انگیز نہیں، آنکھ کھول کر ہمیں ہر طرف یہ نظر آتا ہے کہ دنیا کی ہر شے اپنے وجود و قیام کے لئے دوسرے پر مشروط و منحصر ہے، بذات خود کوئی شے قائم موجود معلوم نہیں ہوتی پہاڑ، سمندر، زمین، ستارے، آفتاب، ماہتاب غرض بڑی سے بڑی اور پر عظمت سے پر عظمت چیز کی بابت بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ایک ہی حالت پر ابتدا سے از خود قائم و موجود ہے، بلکہ ہر ہستی بداہتہً دوسری قوتوں کی معلول و محتاج نظر آتی ہے جس شے کو علت قرار دیا جاتا ہے. وہ بھی محض اضافی حیثیت سے علت ہوتی ہے، ورنہ دراصل وہ خود معلول ہوتی ہے کسی دوسری علت کی اور یہ دوسری علت معلول ہوتی ہے کسی تیسری علت کی، اس طرح یہ سلسلہ برابر پھیلتا چلا جاتا ہے، ایسی حالت میں یہ سوال ذہن میں قدرتاً پیدا ہوتا ہے کہ علت و معلول کا یہ سلسلہ نامتناہی ہے، یا کہیں ختم ہوگا؟

آیا ہم بالآخر کسی ایسی قوت یا ذات پر پہنچکر ٹھہر سکتے ہین، جو تمام موجودات کی علت ہو، مگر خود کسی کی معلول نہ ہو، اور ازل سے قائم و موجود ہو؟ پھر اگر ایسی کوئی شے ہے تو دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کی ماہیت کیا ہو؟

مختلف حکما، نے ان سوالات کے مختلف جوابات دیئے ہین، اور انھین اختلافات سے مذاہب فلسفہ کے تعدد و تنوع کی بنیاد پڑتی ہو، مثلاً

(۱) ایک نظریہ یہ ہوسکتا ہے کہ یہ سلسلہ کبھی ختم نہین ہوتا، بلکہ ایک غیر محدود و نامتناہی پھیلاؤ کے ساتھ برابر پیچھے ہٹتا چلا جاتا ہو، نظری حیثیت سے یہ عقیدہ جیسا بھی ہو، تاہم عملاً اب تک فلاسفہ کا کوئی قابل ذکر گروہ اس کا قائل ہوا نہین ہو،

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ سرے سے عقل انسانی کی دسترس سے بالاتر ہے اور عقلاً اُس کے متعلق نفیاً یا اثباتاً کچھ بھی حکم نہین لگایا جاسکتا، یہ مذہب قدما مین متشککین کا اور حال مین ہکسلی کا، لیکن تاریخ فلسفہ مین اس قلیل و مختصر گروہ کو کبھی کوئی اہمیت حاصل نہ ہوئی،

(۳) فلاسفہ کا ایک بڑا گروہ اس کا مدعی ہے کہ اضافیات کا یہ سلسلہ ایک ہستی علی الاطلاق پر ختم ہوتا ہے جو تمام ہستیون کی آخری علت ہے مگر خود غیر معلول ہے، مثبتین و قائلین کا یہ گروہ بجائے خود تین شاخون پر تقسیم ہوگیا ہو:-

(الف) ایک قلیل جماعت اس کی قائل ہوئی ہے، کہ وہ علت العلل ایک غیر مدرک بے شعور و بے جان ہستی ہے جو ایک خاص وزن اور مقدار مین ہمیشہ سے قائم ہے،

اور کائنات کی جو کچھ جلوہ آرائیاں ہین وہ سب اسی کے مختلف اشکال و شیون کے مظاہر ہین، اس ہستی کا نام مادہ[1] یا ہیولیٰ ہے، جو حرکت کے اختلاف سے مختلف قالب بدلتا رہتا ہے اور کائنات سے علٰحدہ کوئی شے نہین بلکہ اسی کا مجموعہ اور علت مادی ہے، یہ گروہ مادئین کا ہے، اس زمانہ مین اس کا سردار جرمنی کا سائنس وان ہیگل ہوا ہے، انیسوین صدی مین اسے جرمنی مین بوشنر و مولشاٹ نے خوب چمکا یا تھا، اس سے پیشتر فرانس مین ایک حد تک لیمیٹر اور قدما مین دمیقراطس و لکریشیس اس کے علمبردار گذرے ہین،

(ب) ایک فرقہ اس طرف گیا ہے کہ وہ علت العلل گو اس کائنات مین شامل و داخل ہے، مگر ایک ذی حس با شعور و صاحب ادراک ہستی ہے، جو بالقصد اپنے تئین مختلف صورتون مین ظاہر کرتی رہتی ہے جن کے مجموعہ کو کائنات کہتے ہین، یہ فرقہ روحانی وحدت وجود کا ماننے والا کہا جاتا ہے، یورپ مین اس کا سب سے بڑا معلم اسپینوزا ہوا ہے،

(ج) ایک بڑی جماعت کا یہ اعتقاد ہے، کہ وہ علت العلل کائنات مین داخل نہین بلکہ اس سے خارج ایک مستقل ہستی رکھتی ہے جو ایک صاحب ارادہ ذات ہے، اور جو جب چاہے کسی شے کو خلق و فنا کرسکتی ہے، ارسطو، بیکن، ڈیکارٹ اور اکثر فلاسفہ کا یہی مذہب ہوا ہے،

(د) آخر مین ایک مسلک یہ بھی ممکن ہے کہ علت العلل یا واجب الوجود کا محض وجود

---

[1] سائنس والون نے حال مین مادہ کے بجائے "فورس" (قوت) کی اصطلاح اختیار کی ہے، لیکن یہ صرف ایک اصطلاحی فرق ہے، جس کا مسئلہ کی فلسفیانہ حیثیت پر کچھ اثر نہین پڑتا،

تو تسلیم ہے لیکن اُس کی کنہ و ماہیت ذہن انسانی کی دسترس سے باہر ہے، یہ مسلک آئنسٹر کا ہے، وہ کہتا ہے کہ ہم واجب الوجود کی ہستی کا تو اقرار کرتے ہین لیکن یہ نہین جان سکتے کہ وہ روح ہے یا مادّہ یا ان دونون کی جامع کوئی خارجی ذات، غرض اس کی ماہیت ہم پر بالکل غیر منکشف ہے،

یہ اختلاف کچھ نئے نہین، دنیا کو جس زمانہ سے تاریخ فلسفہ کا علم ہے اسی زمانہ سے ان اختلافات کا بھی علم ہے، ہزارہا سال گذر گئے مگر اس بحث کا کوئی فیصلہ نہو سکا ہر فریق بدستور اپنی جگہ پر قائم ہے، قدما یونان مین متشککین نے ان اسرار لاینحل کے مقابلہ مین عقل انسانی کی شکست و مغلوبیت کا اعتراف کرنا چاہا لیکن گرمی بحث اور مناظرہ و مجادلہ کے ہنگامہ مین کسی نے اُون کی ضعیف آواز پر کان نہ رکھا، اور چند روز مین اُن کا مذہب ناپید ہوگیا، اٹھارہوین صدی کی ابتدا مین ایک انگریز فلسفی برکلے نے یہ ثابت کیا کہ مادہ فی نفسہ یا بلحاظ اپنی ماہیت کے ہمارے لیے ایک غیر معلوم و غیر مفہوم و بے معنی اسم ہے، ہمین جو کچھ علم ہوتا ہے وہ صرف اعراض مادی کا ہے، اور وہ اپنے وجود کے لیے تمامتر محتاج ہین، ایک نفس مدرک کے، اس کے چند سال بعد ایک دوسرے انگریز فلسفی ہیوم نے برکلے ہی کے نقش قدم پر چل کر یہ دعوی کیا کہ مادہ کی طرح روح کا وجود بھی ہمارے لیے غیر معلوم، غیر مفہوم و بے معنی ہے،

ادھر یہ مناقشے جاری تھے، اودھر سر زمین جرمنی سے کینٹ نمودار ہوا، جس نے کہا کہ روح و مادّہ کیا معنی، کائنات مین کسی شے کی بھی ماہیت کا علم انسان کو نہین ہوسکتا

واجب الوجود کا مسئلہ تو بہت نازک و دقیق ہے، ذہن انسانی مین اس قدر بھی تو قوت نہین کہ اپنے گرد و پیش کے سب سے زیادہ صاف سب سے زیادہ عام، سب سے زیادہ پیش پا افتادہ چیزون کی ماہیت کو سمجھ سکے، بے شبہہ ہم بہت سی چیزون کو مانتے ہین اور مانے ہوئے ہین، لیکن حقیقت اور ماہیت ان مین سے کسی ایک شے کی بھی نہین جانتے، ماننا اور جاننا دو بالکل مختلف چیزین ہین، اگر ہم عملی ضروریات اور اغراض کے لحاظ سے کسی شے کو مانتے ہین، تو اس سے یہ لازم نہین آتا کہ عقلی حیثیت سے بھی اُس کا علم رکھتے ہون، معلومات انسانی محدود ہین، اشیار کی ظاہری محسوسیت و معلومیت سے اور علم جو کچھ بھی حاصل ہوتا ہے، وہ اون کی ظاہری صورت اور خواص کا ہوتا ہے، ورنہ ماہیت تو ہر چھوٹی سے چھوٹی چیز کی بھی مجہول ہی رہتی ہے، روح و واجب الوجود کے وجود بھی اسی قبیل سے ہین، اخلاقی اغراض و عملی ضروریات کے لحاظ سے ان کا ماننا ناگزیر ہے، لیکن عقلی حیثیت سے ان کی ماہیت کا علم مطلق نہین ہو سکتا، ان کی ماہیت عقل بشری کی رسائی سے ماوراء ہے، چنانچہ جب عقلی و استدلالی حیثیت سے ان کے وجود پر نظر کیجاتی ہے، تو نفی و اثبات دونون کے دلائل مساوی اور شواہد یکسان ملنے لگتے ہین، اور ذہن بشری تناقضات مین الجھ کر رہجاتا ہے، اس بنا پر ذہن انسانی کے لئے بہترین مشورہ یہ ہے کہ وجود مطلق کے مسئلہ کے درپے استدلالی حیثیت سے سرے سے ہوا ہی نہ چاہیئے![۵]

---

[۵] اسی فلسفیانہ مضمون کو شاعرانہ اور صوفیانہ لطافت کیساتھ خواجہ حافظ نے اپنی زبان (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۳)

کینٹ (۱۷۲۴ء تا ۱۸۰۴ء) نے اس بحث کو نہایت تفصیل سے کئی ضخیم کتابون مین لکھا ہے، یہان دو لفظون مین اس کے نتائج کا خلاصہ لکھدیا ہی، کینٹ کی اس تحقیق و دقت نظر کے بعد خیال ہوتا تھا کہ اب مشکل ہی سے کسی کو اس ساز کے از سر نو چھیڑنے کی ہمت پڑیگی لیکن کینٹ کے الفاظ ابھی فضا مین گونج ہی رہے تھے کہ اسی کے وطن کی سرزمین پر طرح طرح کی موشگافیان شروع ہو گئین،

فختے (۱۷۶۲ء تا ۱۸۱۴ء) کینٹ کا خاص شاگرد ہوا ہی اور اپنے تئین اس کا پیرو قرار دیتا ہے لیکن پیروی کا حق یہ شاگرد یون ادا کرتا ہے، کہ سب سے پہلے یہ کینٹ کے اصل اصول ہی کو کاٹتا ہے، اور عقلی حیثیت سے وجود مطلق کے وجود پر دلائل قائم کر کے اسکی ماہیت بیان کرتا ہی،

فختے کے فلسفے کا نقطۂ آغاز یہ ہے کہ موجودات خارجی کا علم حاصل کرتے وقت استنباط و انتاج مین ہمین صرف شعور حالیہ کے قائم کیے ہوئے حدود کے اندر رہنا چاہیے اور اسے مطلق کسی اور شے سے مخلوط و متاثر نہ ہونے دینا چاہیے، اب دیکھنا یہ ہے کہ جب ہم کسی خارجی یا داخلی شے کا علم حاصل کرتے ہین تو ہمارے شعور مین کیا کیفیت ہوتی ہی؟ عموماً فلاسفہ اس کا یہ جواب دیتے ہین کہ یہ حصول علم کی کیفیت دو اجزا سے مرکب ہوتی ہی (۱) ایک شے موجود فی الخارج، (۲) دوسرے ذہن پر اس کا عکس یا انطباع جسے تصور

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۲) مین یون ادا کیا ہی،

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو ۔۔۔ کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت این معما را

راز دہر کی کشایش سے مطلقاً انکار نہین کرتے البتہ یہ طریق حکمت اس کشایش کو ناممکن بتا رہے ہین،

کہا جاتا ہو، تحجر کی گرفت یہ ہے کہ یہ جواب ہی سرے سے غلط ہے، ہمارے شعور کے اندر تو صرف تصور ہوتا ہے اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہوتی، یہ تو ہمارا محض ظن و استنباط ہے اگر کوئی شے خارج میں ضرور موجود ہوگی جب ہی تو یہ تصور بطور اس کے عکس کے محسوس ہوا، لیکن دراصل یہ ہمارا اضافہ ہے، ورنہ شعور جو مواد بہم پہنچاتا ہے اس کے اندر کسی شے کی خارجیت ذرا بھی نہیں ملتی، شعور کی اس صحیح تحلیل کے بعد جب یہ نظر آجاتا ہے کہ عالم خارجی کا وجود جزو شعور نہیں ہوتا، تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہو کہ ہم اس کا وجود تسلیم ہی کیوں کریں؟ کینٹ نے عام حکماء کے ہمراہ ہو کر کہا تھا کہ کائنات دو عناصر سے مرکب ہے، ذات وسوی الذات، یا مُدرِک و مُدرَک اور یا الیغو و غیر الیغو،[1] اور ان فلاسفہ سے ہٹ کر اُس نے یہ کہا تھا کہ اس آخر الذکر شے کا ہمیں علم نہیں ہو سکتا، علم جو کچھ ہوتا ہے، وہ صرف ذات، مدرک یا الیغو کی کیفیات کا ہوتا ہے، لیکن جب یہ مسلّم ہے کہ ہمیں خارج کی کیفیات کا علم نہیں ہو سکتا، تو اُس کے وجود ہی کے تسلیم کرنے کی کیا حاجت ہے؟ اس کی واحد ممکن صورت صرف یہ ہے کہ ہم اپنے نفس کی ساخت کے لحاظ سے اسکے ماننے پر مجبور ہوں، مگر یہاں کیا یہ واقعہ ہے؟ کیا ہمارا ذہن یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ ایک عالم خارجی و غیر الیغو کا وجود ہے؟ کیا نفس بشری کے لئے یہ ماننا ناگزیر ہے کہ تمام تصورات خارجی موجودات کا عکس ہوتے ہیں؟ ان سوالات کا جواب اگر نفی میں ہو تو غیر الیغو کا

[1] الیغو معرب ہے، انگریزی لفظ ایگو کا، اس کے معنی "انا" "خودی" "ذات" کے ہیں، لفظ یونانی الاصل ہو، اور لیٹن، انگریزی، فرینچ وغیرہ متعدد زبانوں میں اسی طرح مستعمل ہے،

وجود صریحاً لغو ٹھہرتا ہے اور اس صورت مین کوئی شخص اس کا قائل نہین رہسکتا، لیکن اگر ان کا جواب اثبات مین ہو تو بھی کینٹ کے کچھ مفید نہین پڑتا، کیونکہ یہ اعتراف کر لینے سے کہ غیر الیغو کا کوئی مستقل ثبوت موجود نہین، بلکہ اسے صرف قوانین نفسی کی ضروریات وحاجات کے لئے بطور ایک مفروضہ کے تسلیم کیا جاتا ہی، یہ لازم آجاتا ہی کہ غیر الیغو الیغو ہی سے ماخوذ ہے، گویا غیر الیغو کا کوئی مستقل ذاتی وجود نہین، بلکہ خود الیغو اس کی ضرورت محسوس کرتا ہی اور خود ہی اس ضرورت کو پورا کر لیتا ہی، اس طرح وجود حقیقی صرف الیغو کا نکلتا ہی، جو بذات خود قائم ہے، اور غیر الیغو کا مبنیٰ و منشا، و مصدر ہے،

شعور کا جو مفہوم عام دماغون مین ہی، وہ یہ ہے کہ وہ کوئی ایسی شے ہے جسمین صرف انفعال و تاثر کی قابلیت موجود ہے، اور خارج سے اثرات قبول کرنا، اس کا فعل ہے، خود اس مین کسی فعل کے صدور کی استعداد نہین، فخٹے اس خیال کی بھی تردید کرتا ہی، وہ کہتا ہے کہ شعور مین قوت فاعلی و استعداد خلاقی ہی؛ اگر یہ مانا جائے کہ شعور آئینہ کے مانند محض ایک انفعالی وانعکاسی ہستی ہی، جس کو صرف اندرونی و داخلی کیفیات کا علم حاصل ہو سکتا ہی، تو اشیاء خارجی کے وجود کی ضرورت کو محسوس کرنا، اور پھر اس ضرورت کو خود ہی پورا کرنا بھی تو ایک فعلیت ہوئی؟ اور جب یہ فعلیت ہوئی تو شعور کا خاصہ انفعالیت نہ رہا، اگر یہ کہیے اشیاء خارجی کے وجود کی ضرورت محض حل اعراض کی غرض سے محسوس ہوتی ہی تو گذارش یہ ہے کہ اس ضرورت کو محسوس کرنے والا کون ہے؟ انا یا الیغو، اور پھر اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے عالم خارجی

کے وجود کو تصنیف کرنے والا کون ہے؟ وہی انا یا ایغو، پس اعراض کی ترکیب یا تالیف
بھی ایغو ہی کی ایک فعلیت ہوئی، اور شعور کا خاصہ انفعال نہیں، بلکہ فعل ثابت ہوا،
اب جب یہ مسلم ہو چکا کہ وجود خارجی بھی ایک ایغوئی یا شعوری کیفیت کا نام ہے، تو
ظاہر ہے، کہ تمام معلومات انسانی کا خواہ داخلی ہوں یا خارجی، مبدا و مصدر ایغو یا
انا ہی ٹھہرتا ہے، اور جملہ موجودات مترادف قرار پاتے ہیں، شعور کے، کوئی شے شعور کے
دائرہ سے باہر نہیں رہتی، ہر شے خواہ مادیات سے متعلق ہو، خواہ روحانیات سے،
شعور ہی کی تصنیف یا تخلیق ہوتی ہے، شعور یا ایغو کے سوا کسی چیز کا وجود حقیقی نہیں
محض اعتباری و اضافی ہوتا ہے، حقیقی وجود صرف شعور یا ایغو کا ہے، یہی وجود مطلق
ہے، اس کے سوا جو کچھ ہے، سب اسی کے پرتو، اسی کے شئون، اسی کے جلوے ہیں،

فختے کا شاگرد شیلنگ (۱۷۷۵ء تا ۱۸۴۹ء) پیدا ہوا، یہ کہتا ہے، کہ استاد نے
شعور کی تحلیل ہی غلط کی اور اسی باعث اس کا سارا نظام فلسفہ غلط فہمیوں پر مبنی رہا،
فختے نے خیال کیا تھا کہ شعور کا مواد اصلی صرف تصور ہوتا ہے، حالانکہ یہی غلط ہے، در حقیقت
اس میں شعور کے ذریعہ سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ داخلی و خارجی دونوں عالموں کے
وجود کا علم مشترک ہوتا ہے، یہ کہنا کہ شعور سے ہمیں مطلق علم حاصل ہوتا ہے، ایک بے معنی
دعویٰ کرنا ہے، اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اُسے محض اشیاء خارجی کا شعور ہوتا ہے،
اور ان کے ساتھ خود اپنی ذات کا مطلق شعور نہیں ہوتا، تو ہم سب اس کے دعویٰ کو
مہمل خیال کریں گے، ایسا ہی لغو و مہمل یہ دعویٰ بھی ہے کہ ہمیں شعور میں صرف اپنی

ذات یا انا کا علم حاصل ہو سکتا ہو، ہر علم کے لئے ضروری ہو کہ شے معلوم کو غیر معلوم اشیاء
سے ممتاز کرنے والی کوئی بات ہو، پس جب ہم اپنی ذات کا شعور کرتے ہیں تو اس کے
معنی ہی یہ ہیں کہ ہم نے اسے دیگر اشیاء سے ممتاز و مخصوص کر لیا، علم کا مفہوم بھی یہ ہو کہ
"علم شے" ہو، علم کسی معلوم کی طرف مضاف ہو، شعور سے مراد ہی یہ ہے کہ "کسی چیز کا"
شعور ہو، اس بنا پر یہ کہنا کہ ہمیں علم تو ہوتا ہو مگر کسی شے کا علم نہیں ہوتا، یا شعور ہوتا
ہے مگر کسی شے کا شعور نہیں ہوتا، ایک مضحکہ خیز غلطی کا ارتکاب کرنا ہو، علم و معلومیت
عالم و معلوم کا چولی دامن کا ساتھ ہے، دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم ملزوم ہیں،
اس لئے علم کا تصور وجود کے تصور پر مشتمل ہے، اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمیں علم حاصل
ہوا تو گویا یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ فلاں شے کے وجود کا علم حاصل ہوا،

اب ایک مقدمہ اور ملائیے، جب غیر الیغو، الیغو کا جزو غیر منفک ثابت ہو چکا تو
یہ خیال صحیح نہیں ہو سکتا کہ وجود حقیقی صرف الیغو کا ہو، اب یوں کہنا چاہئے کہ الیغو و غیر الیغو
کی انا و غیر انا کی، مدرک و مدرک کی، ذات و سوی الذات کی، دونوں کی حیثیت مساوی
ہے، جو حیثیت ایک کے وجود کی ہے، وہی دوسرے کی بھی ہو، دونوں میں سے قائم بالذات
کوئی نہیں، بلکہ دونوں کیثی محدود، غیر مقید ہستی مطلق کے مظاہر ہیں، جو اپنے تئیں دونوں
شکلوں میں ظاہر کرتی رہتی ہے، اور وہی واجب الوجود ہے، جب وہ اپنا ظہور داخلی
شکل میں کرتی ہو، تو الیغو اور مدرک اور ذات کہلاتی ہو، اور جب خارجی قالب میں نمودار
ہوتی ہو تو مدرک اور غیر الیغو اور سوی الذات کے نام سے موسوم ہوتی ہے، گویا مادہ نام

ہے، روح مرئی و ملموس کا اور روح نام ہے مادہ غیر مرئی و غیر ملموس کا اور دونون ایک دوسرے مین تبدیل ہوتے رہتے ہین،

یہ صحیح ہے کہ غیر الیغو الیغو سے پیدا ہوتا ہی، مگر الیغو کی قوت سے نہین بلکہ اس عالمگیر مادی قوت سے جو ہر جگہ دائر و سائر ہے جو ہمارے اندر حلول کئے ہوئے ہے، اور جس مین تخلیق کی قابلیت موجود ہے، لیکن خود الیغو کیا ہی، وہ اس عمل کے مترادف ہے جو مدرک کو مدرک بنا دیتا ہے، مثلاً جب ہم مین سے کوئی اپنے لیئے اپنی ذات کا لفظ استعمال کرتا ہی تو اس موقع پر وہی شے جو مدرک تھی صاف مدرک بن گئی، پس کہہ سکتے ہین کہ شعور نام ہے الیغو کی مدرکیت اور خارجیت کا، اب اگر اس تعریف کو خود و جسب لوجود پر منطبق کرین تو شیلنگ کے حسب ذیل فقرون کا مطلب سمجھ مین آجائیگا،

جسم و مادہ [illegible] س قدر غیر حیاتی و غیر شاعرہ مرکبات جو ہم اپنے گرد و پیش دیکھتے ہین، در اصل یادگارین ہین فطرت کی ان ناکام کوششون کی جو اس نے اپنے تئین مدرک بنانے مین کین، اجسام مردہ و بے جان کے یہ معنی ہین کہ فطرت نے روح کی شکل مین اپنے تئین ظاہر کرنا چاہا، مگر ناکام رہی، فطرت کو اپنی اس کوشش (یعنی اپنے تئین مدرک بنانے) مین رفتہ رفتہ کامیابی ہوتی جاتی ہے، تاآنکہ نباتات و حیوانات سے ہوتے ہوتے انسان یا حیوان ناطق کے درجہ پر پہنچکر اسے پوری کامیابی حاصل ہو جاتی ہی، اس مقام پر پہنچکر فطرت اپنی سیرت اصلی کیجانب رجوع کرتی ہی، اور ذات و سوی الذات الیغو و غیر الیغو کے اشکال مین اپنے تئین ظاہر کرتی ہی،

عقل انسانی ذات وسوی الذات کے درمیان بطور ایک مرکزی نقطے کے ہے موجودات کو اگر ایک دائرہ کی شکل میں فرض کیا جائے تو اس کے محیط کے ایک سرے پر ذات کا وجود ہوگا، اور ٹھیک اُس کے مقابل دوسرے پر سوی الذات کا اور ان دونوں کے درمیان مساوی مسافت پر جو نقطہ بطور مرکز کے ہوگا وہی عقل ہے، قطب نما کی سوئی کا ہر نقطہ بجائے خود قطب نما ہوتا ہے، یہی نسبت واجب الوجود اور انسان کے درمیان ہے، واجب الوجود بمنزلہ قطب نما کی سوئی کے ہے، اور افراد بمنزلہ اس کے نقاط کے ہیں گویا انسان اپنی جگہ پر ایک عالم صغیر ہے جو عطر و ملخص ہے عالم کبیر کا، پس جس شخص کی رسائی عقل انسانی تک ہو جاتی ہے، اس کی رسائی گویا اصل حقیقت تک ہو جاتی ہے اسی بنا پر یہ کہنا صحیح ہے کہ واجب الوجود کی معرفت وشناخت کا ذریعۂ وحید عقل ہے، اور جس شخص نے اپنے تئیں عقل کی رہنمائی میں دیدیا وہ حقیقت شناسی کے صحیح رستہ پر ہو لیا۔

شیلنگ کے ان نتائجِ فکر کو سہولتِ تفہیم کے لئے دفعاتِ ذیل کی صورت میں رکھ سکتے ہیں[1]۔

---

[1] مبادی فلسفہ جلد اول میں شیلنگ کے فلسفہ کی تلخیص ان الفاظ میں ملیگی :-

"شیلنگ کا عقیدہ بھی مثل فختے کے یہ ہے کہ غیر الیغو کا وجود الیغو ہی کی فعلیت کا نتیجہ ہے، اسلئے کہ میں نے یہ تصور کیا کہ "میں ہوں" تو اس کے معنی ہی یہ ہیں کہ میں دوسروں سے ممتاز و علیحدہ ایک ہستی رکھتا ہوں گویا الیغو کا تصور غیر الیغو پر لازمی طور پر مشتمل ہے، لیکن شیلنگ اس پر اتنا اور اضافہ کرتا ہے کہ اس سے (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۰ پر)

(۱) نطشے کا فلسفہ جو واجب الوجود کو انا یا الیغو کا مترادف قرار دیتا تھا ادھورا اور یکطرفہ تھا،

(۲) انا و غیرانا، الیغو و غیرالیغو لازم و ملزوم ہین ان مین سے کسی ایک کا وجود بلا دوسرے کے بے معنی ہی،

(۳) یہ دونون مظاہر ہین ایک ہستی مطلق کے، اور وہی واجب الوجود قائم بالذات ہے،

(۴) اسی واجب الوجود کو اہل مذاہب اپنی اصطلاح مین خدا کہتے ہین جو جملہ کائنات کا صانع و خالق ہی،

(۵) اس کے ظہور کی دو شکلین ہین، ایک انفعالیت مدرکیت و خارجیت کی دوسری

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۹) غیرالیغو کا وجود اگرچہ الیغو پر مبنی ثابت ہوا، لیکن اس سے یہ کیونکر ثابت ہوا کہ خود الیغو کوئی مستقل و حقیقی ہستی رکھتا ہی؟ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ الیغو و غیرالیغو دونون اپنے وجود کیلئے ایک تیسری ہستی مطلق کے محتاج ہین، اور وہ ہستی مطلق ہے، یہ ہستی مطلق روحانی الاصل ہی جس کے دو انتہائی سرون پر الیغو و غیرالیغو ہین یہ دونون اُس ہستی مطلق سے خلق نہین ہوتے، بلکہ گویا اُس کے ایجابی و سلبی مظاہر ہین جس وقت انسان اپنے الیغو سے کام کام لینے لگتا ہی یعنی ہستی مطلق کا مظہر ایجابی ہمہ فعلیت ہوتا ہی، تو ساتھ ہی اُس کا سلبی پہلو بھی معرض ظہور مین آجاتا ہے، یعنی غیرالیغو کا تصور بھی معاً پیدا ہو جاتا ہے، اس بنا پر غیرالیغو و الیغو، مادہ و روح، جسم و نفس، یہ سب متحد الحقیقت چیزین ہین، اور مساوی درجہ مین "ہستی مطلق" کے مظاہر ہین،"

صفحہ ۳۲،

فاعلیت در رکیت و داخلیت کی،

(۶) جب اس ذات کا ظہور حیوان عاقل یا انسان کی شکل میں ہوتا ہے تو اس میں خود شعوری پیدا ہوتی ہے،

(۷) اس بنا پر گویا عقل کی وساطت سے واجب الوجود خود اپنی معرفت تک پہنچتا ہے[1]

تاریخی ترتیب کے لحاظ سے تیسرا نمبر اس سلسلہ میں شیلنگ کے دوست ہیگل (۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء) کا آتا ہے، جس کا فلسفہ واجب الوجود اپنے دونوں پیشروؤں سے بھی بڑھ کر غامض اور پرپیچ ہے،

فختے کے نزدیک واجب الوجود الیغو تھا، جس سے غیر الیغو پیدا ہوتا تھا، شیلنگ کے نزدیک وہ الیغو و غیر الیغو دونوں سے ماورا ایک ہستی تھی، جس کے یہ دونوں مظاہر تھے، لیکن ہیگل ایک قدم اور آگے بڑھکر کہتا ہے کہ واجب الوجود خود وہ عمل ہے، جو الیغو پر اس کے غیر الیغو بنتے ہوئے طاری ہوتا ہے، واجب الوجود حیات کا خالق نہیں، حرکت کا موجد نہیں، بلکہ خود حیات و حرکت ہی ہے، حیات و حرکت کا اس سے صدور و خلق نہیں ہوتا، بلکہ وہ نام ہی حیات و حرکت کا ہے، مادہ و روح اس کے مظاہر نہیں، بلکہ وہ خود باری باری کبھی ایک نام سے ظاہر ہوتا ہے، اور کبھی دوسرے سے، ہر اضافت میں سب سے زیادہ پختہ شے اس کے مفردات اور اجزائے ترکیبی نہیں ہوتے بلکہ خود وہ اضافت ہوتی ہے اسی طرح

[1] فلسفہ کی ناقص تعبیریں بس اسی حد تک رہیں صوفی اسی حقیقت کو اپنے رنگ میں لاکر ہستی مطلق کی زبان سے یہ پیام سناتا ہے (کنت کنزاً مخفیاً الخ) کہ میں ایک گنج نہاں تھا میں نے چاہا کہ میری معرفت کیجائے پس میں نے خلق کی ایجاد کی"

مدرِک و مدرَک کی اضافت و باہمی نسبت مین پائدار شے نہ مدرِک ہے نہ مدرَک، بلکہ خود وہ اضافت یا نسبت ہے،

واجب الوجود کوئی ذاتِ معین یا ہستیِ متشخص نہین بلکہ اس تغیر اُس عملِ ارتقائی کا نام ہے جو ان تفریقات و امتیازات کے درمیان علی سبیل البدلیت جاری رہا کرتا ہے، اور جس کا کوئی علٰحدہ مستقل وجود نہین، بلکہ جو واجب الوجود کی خود ارتقائی کی درمیانی کڑیان ہین لیکن اس دعوی کو تسلیم کر لینے سے لازم آتا ہے، کہ خود واجب الوجود کے وجود کے اندر ایک ارتقا و تغیر کا سلسلہ جاری ہے اور یہ ارتقا نام ہے ایک حالت سے اس کی مخالف حالت کی طرف انتقال کا، پس اس کے معنی یہ ہوئے کہ واجب الوجود کے عناصر ترکیبی باہم مخالف و متناقض ہین، جس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے، ہیگل اس منزل پر پہنچکر کہتا ہے، کہ اجتماع نقیضین ہی کو ہم نے محال مطلق کیون فرض کر لیا ہے، اجتماع نقیضین نہ صرف ممکن ہے، بلکہ متناقض چیزین تو ہمیشہ مترادف ہوتی ہین، مثلاً وجود کہ اگر ہم کسی مخصوص و متعین وجود کو نہ لین بلکہ وجود محض، وجود مجرد، وجود مطلق کو لین تو اس کے اور عدم محض کے مفہوم مین فرق ہی کیا رہیگا، ؟ یا پھر ایک مادی مثال نور کی ہے، فرض کیا کہ کوئی نور ایسا ہے جو زمان و مکان، کیفیت و کمیت کے تمام قیود سے مبرا ہے، تو اس مین اور ظلمت مین کیا فرق باقی رہجائیگا؟ ایسی روشنی جو نہ یہان ہے نہ وہان، نہ تیز ہے نہ مدھم، نہ یہ رنگ رکھتی ہے، نہ وہ، کیا کسی بشری آنکھ کو دیکھنے مین کچھ بھی مدد دے سکتی ہے؟ اگر نہین تو پس ایسی روشنی اور تاریکی بالکل متحد المفہوم ٹھہرین، پس الغرض وجود و عدم اپنی حقیقت کے لحاظ سے بالکل متحد بلکہ مترادف

ہیں لیکن وجود کا وجود بدیہی ہو جس سے انکار کرنا خود بداہت سے انکار کرنا ہے اس لئے عدم کا وجود بھی ثابت ہے،

اب دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ہم اپنی روزانہ زندگی میں موجود و معدوم کے درمیان کیا شے فارق و ما بہ الامتیاز قرار دیتے ہیں، یہ صرف وہ صفات، قیود و شرائط ہیں جن کے ساتھ ہم کسی وجود کو معین و مخصوص کر دیتے ہیں، چنانچہ مثال بالا میں اگر ہم نور مجرد پر چند قیود یا صفات کا اضافہ کر دیں مثلاً یہ کہ وہ روشنی فلان مقام پر ہے، فلان درجہ تک تیز ہے، فلان رنگ رکھتی ہی، تو فوراً نور کا تصور ظلمت کے تصور سے ممتاز ہو جائیگا، اس سے ظاہر ہے کہ مجرد لیعنو اور غیر لیعنو دونون بے معنی و بے حقیقت ہین، تاوقتیکہ ان کے ساتھ کچھ قیود، صفات یا شرائط نہ پیدا کئے جاوین، گویا وہ شے جو بے حقیقت کو با حقیقت، بے معنی کو بامعنی بنا دیتی ہی، وہ صرف وہ تعلق یا نسبت ہے، جو لیعنو و غیر لیعنو کے درمیان پائی جاتی ہی اور وہ حقیقی شے جب اپنے تیئن معرض ظہور مین لانے لگتی ہی، تو یہ دونون چیزین اس کے لئے آلات و وسائل کا کام دیتی ہین، یہ تعلق یا نسبت جو اصل حقیقت ہے محیط کل ہی یعنی تمام کائنات اس کی جلوہ گاہ مظاہر ہے، اور یہی فلسفہ کی اصطلاح مین واجب الوجود ہی،

کینٹ کے لہجہ سے معلوم ہوتا تھا کہ اشیاء عالم کے دو پہلو ہین، ایک یہ کہ وہ اپنی ماہیت و حقیقت کے لحاظ سے کیا ہین، دوسرے یہ کہ وہ ہمارے حواس پر کیا اثر ڈالتی ہین، یا ہمین کیونکر محسوس ہوتی ہین، اور ہمین علم جو کچھ بھی ہوتا ہی، وہ ان کی اسی آخر الذکر حیثیت سے ہوتا ہے، ورنہ ماہیت اشیاء ذہن بشری کے لئے بالکل مجہول ہی، ہیگل کو وجود کی

اس اثنینیت سے قطعاً انکار ہے، وہ کہتا ہے، کہ مظاہر اشیا محض مظاہر نہین ہوتے بلکہ انکی ماہیت ہی یہ ہے کہ اور اسی طرح تصورات اشیا محض تصورات نہین ہوتے بلکہ حقایق اشیا ہوتے ہین، کینٹ جس چیز کو کائنات کی محسوسیت و معلومیت قرار دیتا ہو وہی اون کی اصلی حقیقت و ماہیت ہی، خلاصہ یہ کہ ہیگل کے فلسفہ مین (۱) عدم و وجود متحد بلکہ مترادف ہین، (۲) اجتماع نقیضین محال ہونا کیسا بمنزلہ اساس کار کے ہے، (۳) مدرِک و مدرَک ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہین اور متحد الماہیت ہین، (۴) کائنات مین کوئی شے نہ معدوم محض ہی نہ موجود محض، بلکہ ہر شے ایک طرف سے دوسری طرف کو جاری ہے، ہر چیز نفی و اثبات، عدم و وجود کی ایک درمیانی صورت یا کیفیت تکون مین ہی، (۵) اس عالم اضافیات مین حقیقت اصلی جو واجب الوجود و قائم بالذات ہو وہ اضافت یا نسبت ہی، نہ کہ مضاف و مضاف الیہ،

ایک واضح مادی مثال کے ذریعہ سے فختے، شیلنگ، اور ہیگل کے نظریات مین فرق سمجھنا مقصود ہو تو یون سمجھ سکتے ہین کہ مثلاً یہ کاغذ کا ورق ہمارے سامنے موجود ہے جسے ہم دیکھ رہے ہین، عام خیال یہ ہوگا کہ ہمارا یہ عمل تین عناصر سے مرکب ہی، ایک ورق دوسرے ورق کا تصور، تیسرے ہمارا ذہن جو اس تصور کو پیدا کرتا ہی، فختے کہتا ہے یہ تحلیل صحیح نہین، ورق اور اس کا تصور دو علیحدہ چیزین نہین، ایک ہی شے ہین، اور یہ صاف ہمارے شعور یا ذہن کی پیدا کردہ ہین، تو گویا وجود اصلی صرف ہمارے شعور کا ہوا، شیلنگ کہتا ہی کہ یہ بھی صحیح نہین، وجود اصلی نہ تنہا ورق کا ہی، اور نہ محض شعور کا بلکہ یہ مدرِک و مدرَک دونون کسی ماورا ہستی کے مظاہر ہین، اور اسی کا وجود اصلی و حقیقی ہے، ہیگل کہتا ہی کہ دونون

کہ غلط فہمی ہوئی، اورق و شعور کے درمیان جو نسبت و اضافت ہی، وہی اصل حقیقت ہی ورنہ وجود اصلی نہ ورق کا ہی اور نہ شعور کا،

یہ ہے ایک نہایت ہی مختصر اور لازمی طور پر ناقص و ناتمام خاکہ اس فلسفۂ واجب الوجود یا وجود مطلق کا جسے مشاہیر حکماے جرمنی نے بڑے آب وتاب، دھوم دھام کے ساتھ پیش کیا، اور یونیورسٹیوں کے صدہا پروفیسر آج تک انھین نظریات پر سر دھن رہے ہین، عامۃ الناس کو یہ چکر کا دیان اور کوہ تراشیان ایک لفظی گورکھ دھندے سے زیادہ نہ معلوم ہون، تو اس کا ذمہ دار ان نامی گرامی فلاسفہ کو نہین بلکہ خود اس مضمون کے راقم کی کوتاہ فکری اور ژولیدہ بیانی کو قرار دینا چاہیے،

باب (۶)

حکماے ہند کا فلسفۂ جذبات،

جذبات و مسائل نفس کی یہان تک جو کچھ توضیح و تشریح کی گئی وہ نفسیین فرنگ کی ترجمانی تھی، لیکن علوم و فنون کسی خاص قوم کی میراث نہین، قدیم حکماے ہند کے ہان بھی جذبات کا پورا فلسفہ موجود تھا، جو عجب نہین کہ بعض حیثیات سے مغربی فلسفۂ جذبات سے صحیح تر و کامل تر ہو، سطور ذیل مین اس کا ایک نہایت سرسری خاکہ درج کیا جاتا ہی، تفصیل کے لئے خود ایک ضخیم مستقل کتاب کی ضرورت ہوگی،

موجودات عالم کی تقسیم حکماے ہند نے دو عنوانات مین کی ہی، ذات[1] و سوی الذات[2]، سوی الذات کے تحت مین چرند و پرند، شجر و حجر، آسمان و زمین، آفتاب و ماہتاب، غرض جملہ کائنات خارجی داخل ہی، ذات سے مراد نفس ہے، ذات کے عرض لازم دو ہین، لذت[3] و الم[4]، ذات کے لئے کوئی ایسی حالت ممکن نہین، کہ وہ لذت و الم دونون سے بالکل آزاد ہو، لذت و الم کے دوسرے نام ہلکی صورت مین رغبت و نفرت ہین، جب نفس کسی شے کی جانب کھنچتا ہی، یا اس سے قرب و وصل چاہتا ہی اسے رغبت یا میل کہتے ہین، اور جب کسی شے کی طرف سے بھاگتا ہے، یا اس سے بعد و فصل چاہتا ہی، اسے نفرت و گریز

سے موسوم کرتے ہیں، حکماے مغرب کے نزدیک نفس کے عناصر ثلٰثہ، وقوف[1]، احساس[2] و ارادہ[3] ہیں، حکماے ہند نفس کی تحلیل عناصر ذیل میں کرتے ہیں، وقوف[1]، خواہش[2]، (اچھا) سعی[3] (کریا) مغربی فلسفہ میں ارادے کے ڈانڈے، خواہش سے ملے ہوتے ہیں، بلکہ دونوں الفاظ تقریباً مترادف ہیں، بخلاف اس کے ہندی فلسفہ میں خواہش کا ارادہ سے بالکل علیحدہ ایک مستقل عنوان قرار دیا گیا ہے، اور ارادے کے بجائے تیسرا عنصر سعی کو قرار دیا گیا ہے، جس کے مفہوم کے تحت میں عمل بھی داخل ہے، جذبات کا ماخذ و مصدر خواہش ہے، مغربی و ہندی نظامات فلسفہ کا فرق جدول ذیل سے ظاہر ہوگا،

فلسفہ مغرب میں			فلسفہ ہند میں		
نفس			نفس		
وقوف	احساس	ارادہ	وقوف	خواہش	سعی
(علم ادراک وغیرہ)	(ماخذ جذبات)	(مترادف خواہش و عمل)	(علم و ادراک وغیرہ)	(ماخذ جذبات)	(مترادف عمل)

لذت و الم، صحیح معنی میں ذات کی کیفیات نہیں، ذات کی کیفیات سہ گانہ وہی وقوف، خواہش و سعی ہیں، لذت و الم گویا ان کیفیات ذات کا پیمانہ ہیں، یعنی یہ ان کی کیفیت و مقدار بتاتے ہیں، اس بنا پر ذات کی کوئی کیفیت، کوئی فعلیت، ایسی نہیں جو لذت و الم کی آمیزش سے پاک ہو، نفس جن حالات کے درمیان ہوتا ہے، یا انھیں قائم رکھنے کی خواہش کرتا ہے، یا اُن سے نکلنا چاہتا ہے، اور ان خواہشوں کی جس حد تک پوری

ہونے کی توقع ہوتی ہے، اسی مناسبت سے نفس میں انبساط و انقباض، خوشگواری، ناگواری، مسرت و افسردگی کے جذبات پیدا ہوتے ہیں، اور اس طرح جذبات کی بنیادیں لذت والم کی گہرائیوں میں قائم ہوتی ہیں،

خواہش جس وقت تک سادہ و بسیط صورت میں ہے، خواہش ہے، جب ترکیب و تالیف کے ساتھ نمو یافتہ حالت میں ہوتی ہے، تو اسے جذبہ سے موسوم کرتے ہیں، ابتدائی و بسیط حالت میں خواہش کے دو مظاہر ہوتے ہیں، ایک یہ کہ جو شے نفس میں لطف و انبساط پیدا کر رہی ہے اس سے قرب و اتصال ہو، دوسرے یہ کہ جو شے الم و انقباض پیدا کر رہی ہے اس سے بعد و جدائی،

ان دونوں خواہشوں کو علی الترتیب جذب و دفع، کشش و گریز، رغبت و نفرت بھی کہتے ہیں، خواہش وصل و اتصال اسی وقت ہوتی ہے، جب امکان وصل و اتصال بھی ہو گویا ذات جب خواہش وصل و اتصال کرتی ہے، تو اس کے شعور خفی میں یہ احساس موجود ہوتا ہے کہ دیگر ذوات، دیگر نفوس کے ساتھ اس کا وصل و اتصال ممکن بھی ہے اس کے معنی یہ ہوئے کہ نفس کو دیگر نفوس کے ساتھ اتحاد نوعی کا احساس رہتا ہے، یعنی یہ کہ وہ نوعی حیثیت سے کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتا، بلکہ اپنی اصل و سرشت کے لحاظ سے تمام موجودات کے ساتھ متحد ہے، گویا ہر ذات "ذات کل" کا ایک جزو ہے، ہر ہستی بحر ہستی مطلق "کی ایک موج ہے، اسی طرح نفس میں دوسری خواہش گریز و انفعال کی جو ودیعت ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہستی اپنی "خودی" کا احساس رکھتی ہے، اور ہر ذات

اپنے تئین دیگر موجودات سے ممتاز و مختلف پاتی ہے، نفس بشری کے یہ دونون مظاہر پر تو ہین ان حقایق کے جنھین اہل تصوف اپنی اصطلاح مین "وحدت" "وکثرت" سے تعبیر کرتے ہین،

بچہ جب پیدا ہوتا ہے، تو اس مین تغذیہ کی ایک غیر متعین طلب وخواہش خود بخود پیدا ہو جاتی ہے، وہ روتا چلاتا ہے، مان دودھ پلاتی ہے، اس سے بچہ کو تسکین حاصل ہوتی ہے، اب رفتہ رفتہ اُسے دودھ کے ساتھ ایک مخصوص و متعین رغبت پیدا ہونے لگتی ہے، اور اب وہ گریہ و بکا کرتا ہے، تو اس توقع مین کہ پھر دودھ پینے کی مسرت حاصل ہوگی، اس مثال سے معلوم ہوا کہ ہر جذبۂ رغبت، اپنی نمو یافتہ صورت مین عناصر ذیل پر مشتمل ہوتا ہے ا۔

(۱) کوئی گذشتہ انبساط آفرین واقعہ،

(۲) اس واقعہ کی یاد،

(۳) اس انبساط کی باز سر نو توقع،

(۴) اسکی تجدید کی خواہش وتمنا،

اسی طرح جذبات نفرت کی تحلیل کرنا چاہین تو انھین عناصر اربعہ کو ترمیم کر کے یون رکھ سکتے ہین، ا۔

(۱) کوئی گذشتہ انقباض آفرین واقعہ،

(۲) اس واقعہ کی یاد،

(۳) اس انقباض کے از سر نو طاری ہونے کا اندیشہ،

(۴) اس کی عدم تجدید کی خواہش و تمنا،

جذبۂ رغبت کی صورت صرف اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب ایک ذات کو دوسری ذات کے ساتھ قرب، وصل، واتصال کی خواہش ہوتی ہے، گویا دونوں ذاتیں اپنی اپنی جگہ پر قائم رہیں، مگر ایک دوسرے سے متصل ہو جائیں لیکن اگر خواہش اس کے بجائے یہ ہو کہ ایک ذات جسمانی و مادی حیثیت سے ضم و تحلیل ہو کر دوسری ذات میں شامل، اور اس کے ساتھ متحد ہو کر ایک ہو جائے، تو اس صورت میں اس پر جذبہ کا اطلاق نہ ہوگا، بالکل اسے طلب اشتہا، یا شہوت سے موسوم کریں گے، غذا کی جانب انسان کو جو رغبت ہوتی ہے، وہ محض نفسی حیثیت سے قرب و اتصال کی نہیں ہوتی، بلکہ غذا کو وہ اپنے جسم میں داخل کر کے اسے جزو بدن بنا لینا چاہتا ہے..... یہی کہ غذا کی خواہش کو "جذبہ" سے تعبیر نہیں کرتے بلکہ اشتہا، یا طلب کہتے ہیں، جذبہ ہمیشہ ایک نفس میں دوسرے نفس سے متعلق ایک ذات میں دوسری ذات سے متعلق پیدا ہوتا ہے، اب اگر جذبہ کی تعریف کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں، کہ وہ ایک خواہش ہے جس کے ساتھ وہ تعلق بھی شامل رہتا ہے جو ایک نفس کو دوسرے سے ہوتا ہے۔

جذبہ کی جب یہ ماہیت دریافت ہو گئی کہ وہ نفوس کے درمیان خواہش آمیز ربط و تعلق کا نام ہے، تو اس کے مختلف انواع و اقسام بھی بآسانی سمجھ میں آسکتے ہیں، جذبۂ رغبت یا التفات دو افراد کے درمیان حسب ذیل طریقوں سے پیدا ہو سکتا ہے،

(۱) یا یہ کہ ہر دو افراد میں مساوات کا احساس ہو، اس حالت کے نام، بہ اختلاف مدارج طرفین کی "دوستی"، "اخوت"، "یگانگت"، "محبت"، "الفت"، "مواشفقت" ہیں،

(۲) یا یہ کہ طالب، ذات مطلوب کو اپنے سے بڑا اور افضل و برتر سمجھے، اس صورت میں اس کے دل میں "تعظیم"، "احترام"، "عزت"، "عقیدت"، "ارادت" کے جذبات پیدا ہونگے،

(۳) یا یہ کہ طالب ذات مطلوب کو اپنے سے چھوٹا اور کمتر خیال کرے، ایسے موقع پر اس کے دل میں "رحم"، "کرم"، "مودت"، "شفقت"، "رافت" کے جذبات وجود میں آئیں گے،

نفوس کا یہ باہمی ربط بالکل جذب مقناطیسی کے مماثل ہے، سنگ مقناطیس کے دو ٹکڑے جب قریب رکھے جائیں گے، تو یا دونوں ایک دوسرے کی جانب بڑھکر درمیان میں مل جائیں گے، یا ایک اپنی جگہ پر قائم رہیگا، اور دوسرا ٹکڑا حرکت کرکے اس سے مل جائیگا، اسی طرح جب دو نفوس کے درمیان جذبۂ رغبت پیدا ہوتا ہے، تو یا دونوں ایک دوسرے کی جانب یکسان قوت کیساتھ کشش کرتے ہیں، اور اسی کو حالتِ مساوات کہتے ہیں، یا ایک نفس ازخود دوسرے کیجانب کھنچا چلا جاتا ہے، ایسے موقع پر مطلوب یا کھینچنے والے کو کامل و قوی تر اور طالب یا کھنچ جانے والے کو ناقص وضعیف تر قرار دیا جائیگا،

کوئی نفس ہر حیثیت سے کامل و مکمل نہیں ہوتا، ہر نفس بعض خصوصیات میں کامل ہوتا ہے اور بعض میں ناقص، ان نقصانات کا تکملہ وہ دوسرے نفس کے ساتھ جو انھیں خصوصیات میں کامل ہو اتصال و اتحاد سے کرنا چاہتا ہے اور جب کوئی ایسا نفس اس کے سامنے آجاتا ہے، تو بے اختیار اس کے ساتھ کشش پیدا ہو جاتی ہے، اب اگر دونوں نفوس اپنے

اندر مساوی درجہ کے کمالات ونقصانات رکھتے ہین، تو دونون مین باہم الفت ومحبت پیدا ہوجاتی ہی، اگر ایک
مین نقصانات کا تناسب کمالات سے زیادہ ہی، تو وہ اس نفس کی جانب جوان کمالات مین ممتاز ہے،
استفادہ وتحصیل کمالات کیلئے کھینچیگا، اسیطرح اگر ایک مین کمالات کا پلہ بمقابلہ نقصانات کے وزنی ہی تو وہ اس نفس
کیجانب جوان کمالات مین ہلکا ہی، افادہ وعطاء کمالات کیلئے سبقت کریگا اور اسطرح جذبۂ رغبت ضعیف وناقص
نفوس مین تحصیل کمالات کا سب سے بڑا ذریعہ قرار پاجاتا ہی؛

یہان سوال یہ پیدا ہوتا ہی کہ ناقص کا کامل کیجانب تحصیل کمالات کیلئے رغبت کرنا تو مقتضائے عقل وقیاس ہی لیکن
کامل کو ناقص کیجانب رغبت کرنیکی کیا وجہ ہوسکتی ہی؟ اور اسکو آخر اسمین کیا نفع ہوسکتا ہی؟

اس کے متعلق دو باتین پیش نظر رکھنا چاہیئے، ایک یہ کہ لطف ولذت محض یکطرفہ
بھی ہوسکتی ہین، ایک شخص جس پر جان دیتا ہی وہ اس کے نام سے بیزار رہتا ہی، اور پھر مبدئی
الٰہیات مین مسلم ہوچکا ہے کہ ہر نفس کو اپنی زندگی مین تمام ممکن تجربات سے ہوکر گذرنا ہوتا
ہے، اس لئے یہ لازمی ہی کہ ہر زمانہ مین کچھ نفوس ایسے ضرور ہون، جن کو بذل وعطا، وایثار مین
وہی لطف آتا ہو جو دوسرون کو تمتع، حصول، واستیثار مین آتا ہی، جنھین اعانت وامداد
مین وہی لذت حاصل ہوتی ہو، جو دنیا کو استعانت واستمداد مین ملتی ہی، جو بخشنے، دینے
اور بانٹنے پر ویسے ہی حریص ہون، جیسے دوسرے سوال کرنے، لینے، اور حاصل کرنے
پہ ہوتے ہین، کون کہہ سکتا ہی کہ ماں کو دودھ پلانے مین اس سے ایک ذرہ بھی کم لطف آتا ہی
جتنا بچہ کو دودھ پینے مین آتا ہی؟ سوال ہوسکتا ہی کہ اس صورت مین ماں ناقص ٹھہری، اور
بچہ کامل ہوا، کہ ماں کو اپنی مامتا سے مجبور ہوکر بچہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہی، یا پھر اسی طرح

ہر مرد سخی و فیاض ناقص قرار پایا، کہ اپنے جذبۂ سخاوت و فیاضی کی تسکین کے لئے اسے اہل حاجت کو تلاش کرنا پڑتا ہے، یہ خیال صحیح ہے، واقعہ یہی ہو کہ اس حیثیت سے ماں بمقابلہ بچہ کے اور سخی بمقابلہ حاجت مند کے ناقص ہو، ہستی مطلق نے نظام فطرت کی بنیاد ہی اس مساوات و جمہوریت پر رکھی ہے، کہ قوی سے قوی نفوس بھی کسی نہ کسی حیثیت سے ضعیف و ناقص نفوس کے محتاج ہوں، البتہ محاورۂ عام میں جو شخص مادی حیثیت سے زیادہ محتاج ہوتا ہو، اسی کو ضعیف و ناقص کہنے لگتے ہیں،

دوسری بات یہ ہے، کہ جملہ نفوس کے لئے یزدانی و شیطانی میں سے کوئی ایک ہونا لازمی ہے، ہر نفس یا نیک ہوگا یا بد، طیب ہوگا، یا خبیث، جن نفوس میں یزدانیت یا روحانیت زاید ہوتی ہو، وہ گویا طبعاً و خلقۃً و جبلۃً دوسروں کی خدمت پر اپنے تئیں مجبور و مضطر پاتے ہیں، اور ان کے اجسام مادی پر جو کچھ بھی مشقت پڑتی ہو، بذل و عطا، ایثار و خدمت گذاری میں ان کے اجسام لطیفہ کو برابر انشراح ہی ہوتا رہتا ہو، ان نفوس کی مثال مہاجن کی سی ہو، جو برابر قرض دیتا رہتا ہو، قرض دینے سے بظاہر اس کا سرمایہ گھٹتا ہو، لیکن حقیقۃً سود کے چڑھنے اور ساکھ کے بڑھتے رہنے سے وہ نفع ہی نفع میں رہتا ہو، ٹھیک اسی طرح انسان عمل خیر کرتے ہوئے یا تو سود (اجر) کی توقع رکھتا ہو، یا اپنے کسی پچھلے قرض کو بیباق (گناہ کا کفارہ) کرتا ہو، یہی سبب ہو، کہ ہر عمل خیر کے وقت نفس کے اندر صلہ یا ثواب کی خواہش برابر موجود رہتی ہو، اکثر صورتوں میں ظاہر و علانیہ اور بعض صورتوں میں خفی اور زیر حجاب، حتی کہ جب انسان کوئی عمل خیر اپنے نزدیک بالکل ہی بے غرضانہ کرتا ہوتا ہے، اس وقت

بھی اس کے شعور خفی مین اس قسم کا احساس مخفی ضرور موجود رہتا ہی، بڑے بڑے اولیا واصفیا تک اپنے مریدون سے اطاعت وعقیدت کی توقع رکھتے ہین، عالم ناسوت مین ضابطۂ عمل ہی یہ رکھا گیا ہی، کہ یہان ذرہ ذرہ کی جنبش قانون داد وستد ہی کی ماتحتی مین ہوتی ہے، جو نفوس بشریت کے سب سے زیادہ ترقی یافتہ مرتبہ پر ہین، وہ بھی کسی نہ کسی حیثیت سے پست ترین نفوس کیساتھ باہمی تاثیر و تاثر فعل وانفعال کی زنجیرون سے وابستہ ہین، اور یہ نظام عمل اس حقیقت کا مظہر ہے، کہ جملہ کائنات ایک ہی آفتاب کا پرتو ہے،

رغبت یا التفات کی اصل سے جو فرعی جذبات پیدا ہوتے ہین، ان مین سے بعض کا ذکر اوپر آچکا ہے، بعض کو اب لیتے ہین، جب نفس مین دوسرون کیجانب رغبت وکشش اس غرض سے ہوتی ہو، کہ ان کی اعانت کیجائے، تو اس کی فاعلی کیفیت کو فیاضی اور انفعالی کیفیت کو فراخ دلی سے موسوم کرتے ہین، جب جذبۂ رغبت ومیلان کی غایت یہ ہوتی ہے کہ دوسرون کی خدمت کیجائے، یا ان کے احسانات کا معاوضہ کیا جائے، تو فاعلی حیثیت سے منت پذیری، احسان مندی اور انفعالی حیثیت سے انکسار وتواضع کے جذبات وجود مین آتے ہین،

جذبۂ رغبت ومیلان سے جو جذبات مرکب اور جس طرح پیدا ہوتے ہین، انکا ذکر گذر چکا، بالکل اسی طرح جذبۂ نفرت وگریز کی تحلیل وترکیب بھی ہوتی ہے، جذبۂ نفرت یا گریز کسی کی جانب سے نفس مین مندرجۂ ذیل صورتون ہی سے پیدا ہو سکتا ہو:-

(۱) نفس میں اُس مبغوض شے کی مساوات کا احساس ہو، ایسے موقع پر "غیظ و غضب" یا "اشتعال" پیدا ہوگا،

(۲) نفس میں اس شے کی برتری اور قوت کا احساس ہو اس سے "خوف" "ہراس" یا "دہشت" کی ترکیب ہوگی،

(۳) نفس اُسے اپنے سے پست یا فروتر سمجھے، ایسی حالت میں "غرور" "تکبر" یا "تحقیر" کے جذبات پیدا ہونگے،

مساوات، پستی، و برتری کی جو تشریح، جذبۂ رغبت کے سلسلہ میں آچکی ہے، وہی یہاں بھی منطبق ہوتی ہے، یعنی جسمیں مقدرت زیادہ ہوتی ہے، اور جو بہ جبر دوسرون سے حاصل کرسکتا ہے، وہ افضل و برتر سمجھا جاتا ہے، اور جو کمزور ہوتا ہے، یا جس سے بزور و بجبر کچھ حاصل کیا جاسکتا ہے، وہ پست و فروتر کہلاتا ہے،

نفس انسانی کے جذبات اساسی کل یہی چھ ہیں، یعنی محبت (یا دوستی) تعظیم (یا عزت) شفقت (یا رحمت) اور غضب، خوف و تکبر، پہلے تینون جذبات کی بنیاد، رغبت و کشش پر ہے اور آخرالذکر ہر سہ جذبات کی نفرت و گریز پر، باقی اور جذبات جو غیر محدود و بے شمار ہیں، وہ سب انھیں جذبات اساسی کے مرکبات و مولفات ہوتے ہیں، اگرچہ بعض صورتون میں رغبت و نفرت کے عناصر کی آمیزش اس قدر پیچیدگی کے ساتھ ہوتی ہے کہ ان کی تحلیل آسان نہیں رہجاتی، (جن کیفیات نفسی میں خواہش کی خفیف سی بھی آمیزش ہوتی ہے، وہ حکماے ہند کے نزدیک جذبات کے تحت میں داخل ہوتی ہیں یہی وجہ ہے

کہ بیسیوں اعمال نفسی جنھیں حکماے مغرب وقوف کے تحت میں رکھتے ہیں، ہندی فلسفہ میں انھیں جذبات کے زیر عنوان جگہ ملتی ہے)

حکماے مغرب کی تحقیقات متعلق بہ جذبات صرف انسان، اور ایک حد تک بعض اعلیٰ حیوانات تک محدود ہے، لیکن حکماے ہند کہتے ہیں کہ شعور تمام موجودات کائنات میں بہ اختلاف مدارج جاری و ساری ہے، اور اس لیے جذبات بھی جس طرح انسان میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح حیوانات نباتات، وجمادات سب میں کسی نہ کسی درجہ میں موجود ہوتے ہیں، ویدانت کی تعلیم یہ ہے کہ ایک روح برتر ایسی ہے، جو کائنات کے ذرہ ذرہ میں یکساں حلول کیے ہوئے ہے، فرق صرف یہ ہے کہ کہیں اسکا قالب بالکل سادہ مفرد و بسیط صورت میں ہوتا ہے، اور کہیں زیادہ شاندار، پیچیدہ، ومرکب صورت میں "عقل" و "ادراک" جس سے ساری دوسری چیزوں کو جانا اور پہچانا، ناپا اور تولا جاتا ہے، وہ وہ بالکل بے شعور وبے حس ہیں، صرف وہ روح سرمدی جو تمام عالم میں سرایت اور حیات قائم کیے ہوئے ہے، وہی عقل وادراک کو بھی اس قدر شاعرہ وصاحب حس بنائے ہوئے ہے، اور اسی معنیٰ میں حضرت اکبر کا یہ شعر ہے: —

ایک صوت سرمدی ہے جس کا اتنا جوش ہے

ورنہ ہر ذرہ ازل سے تا ابد خاموش ہے

باب (۷)

مذہب ارتقائی نقطۂ نظر سے

مذہب سے بڑھکر پامال موضوع اور کون ہوگا؟ دنیا کے مختلف حصون اور مختلف زبانون مین آج تک جتنا مذہب پر لکھا جاچکا ہے، شاید ہی کسی دوسرے سنجیدہ موضوع پر لکھا گیا ہو، لیکن یہ سارا زور قلم اب تک مذہب کی حمایت و مخالفت ہی پر صرف ہوتا رہا ہے، اس کی حیثیت افادی پر اب تک کسی نے گویا کچھ لکھا ہی نہین، متکلمین کا سارا زور ہر زمانہ اور ہر دور مین انھین دعوون کے ثبوت مین صرف ہوتا رہا ہے، کہ عقل و نقل مین کوئی بیر نہین، احکام مذہب عین فطرت بشری کے مطابق ہین، تعلیمات دین، فلسفہ اور سائنس کے معیار پر پوری اترتی ہین وغیرہ، اور ملحدون کی طرف سے جب تردید و انکار کا سیلاب اٹھا ہے، تو بس انھین چٹانون سے ٹکراتا رہا، ادھر کسی کی نظر نہ گئی، کہ حق و صداقت سے قطع نظر، ارتقا کی میزان مین مذہب کا کیا وزن ہے؟ مذہب اچھا ہو یا برا، بہر حال دنیا کی رفتار، ارتقا کا اس پر کیا اثر پڑا ہے؟

برطانیہ مین، انیسوین صدی مین، ایک مشہور فلسفی منطقی، قید مذہب سے آزاد جان اسٹوارٹ مل ہوا ہے، ان کے مجموعۂ مضامین متعلق بہ مذہب مین سب سے مشہور ایک مبسوط مضمون

کا عنوان "مذہب کی حیثیت افادی" بھی ہے، لیکن مل نے جو تنقیحات قائم کئے ہین، وہ صرف یہ دو ہین، (۱) آیا مذہب سوسائٹی (یعنی اجتماعی زندگی) کے حق مین مفید ہوا ہے؟ (۲) آیا مذہب نے افراد کی زندگی پر کوئی مفید اثر ڈالا ہے؟ پہلے سوال کے جواب مین وہ کہتا ہے، کہ اس وقت تک ہماری ترقی تہذیب مین ضرور مذہب کو دخل عظیم رہا ہے، لیکن یہ فائدہ کچھ مذہب کے ساتھ مخصوص نہین، بلکہ جس شئے کو بھی وہ تائیدین حاصل ہو جائین، جو اس وقت تک مذہب کو نصیب رہی ہین (مثلاً ابتدائی تعلیم و تربیت، سوسائٹی کا دباؤ وغیرہ) وہی مذہب کی طرح قوت و اثر کے ساتھ عمل کرنے لگے گی، دوسرے سوال کے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ افراد کی تسکین قلب کے حق مین مذہب کا وجود بے شک مسلّم ہے، لیکن اس غرض کے لئے مذہب کا یہ معنی مصطلح، یعنی ایک مافوق العادۃ شکل مین ہونا اور عالم غیب سے تعلق رکھنا ضروری نہین، بلکہ یہ مقصد جس طرح ایک الہامی مذہب سے پورا ہو سکتا ہے، اسی طرح ایک طبعی مذہب سے بھی،

مل کے زمانہ تک مسئلۂ ارتقا مغربی فلسفیون کے لئے نامعلوم تھا، بعد کو وہان ہر شئے اسی میزان مین تلنے اور اسی پیمانہ سے ناپی جانے لگی اور ہر موضوع پر ارتقا ہی کے معیار سے گفتگو ہونے لگی کوئی وجہ نہین کہ عقلیئین، مذہب کو اس دائرہ سے خارج رکھین، آج کی صحبت مین مذہب پر ایک مختصر نظر اسی ارتقائی عینک سے کرنا ہے، اور یہ دیکھنا ہے کہ حیات انسانی کے ارتقا مین مذہب کا دخل کیا اور کس حد تک رہا ہے؟

لیکن خود حیات انسانی، سائنٹفک نقطۂ نظر سے کیا ہے؟ بیالوجی (حیاتیات)

کی تحقیق مین یہ کن کن افعال وحرکات کے مجموعہ سے عبارت ہے؟ اور پھر ان مین بلحاظ اہمیت مقدم کون ہے، اور موخر کون؟ ماہرین فن کے بیانات سے قطع نظر کرکے اگر ذاتی مشاہدہ و تجربہ سے کام لیا جائے تو جب بھی سوالات کے جوابات بہ آسانی مل سکتے ہین، حیات انسانی جن اعمال سے مرکب ہے، وہ تین قسمون سے زائد نہین اور ان عنوانات ثلٰثہ کے تحت مین رکھے جا سکتے ہین ا۔

(۱) اولاً وہ افعال جو افراد کی حیات شخصی کے لئے لازمی ہین، یا اس مین معین ہوتے ہین، مثلاً کھانا پینا، سونا، بقدر ضرورت وجہ معیشت رکھنا، وغیرہ،

(۲) ثانیاً وہ افعال جن سے نوع یا نسل کی بقا مقصود ہوتی ہے، مثلاً شادی بیاہ کرنا اولاد کی پرورش و پرداخت وغیرہ،

(۳) ثالثاً وہ افعال و اعمال جن سے (سوسائٹی) ہیئت اجتماعیہ کا قیام و ثبات وابستہ ہے، مثلاً دوستی، ہمدردی، فیاضی، ایثار وغیرہ،

انسانی زندگی کے اعمال کی تحلیل کیجائے، تو ہر فعلیت، ہر کیفیت، چھوٹی یا بڑی، خفی یا جلی، روشن یا مستور، انھین عنوانات ثلٰثہ مین سے کسی نہ کسی کے ماتحت و متعلق نظر آئین گی، مشاہدہ کا ایک قدم اگر اور آگے بڑھائیے تو یہ بھی نظر آجائیگا، کہ حیات انسانی کی ترکیب مین یہ عناصر ثلٰثہ محض موجود ہی نہین، بلکہ اپنی اہمیت و نزاکت کے لحاظ سے ایک خاص ترتیب کے ساتھ موجود رہتے ہین،

طبیعت مین سب سے زیادہ قوی اور سب پر غالب وہ جذبات نظر آئینگے،

جن سے اعمال حیات شخصی وابستہ ہین، اس کے بعد اُن جذبات و ملکات کا نمبر پڑیگا جن
پر اولاد کا وجود اور بیوی بچون کی زندگی منحصر ہی، پھر تیسرے درجہ پر وہ احساسات آتے
ہین، جن پر عام حیات عمرانی و اجتماعی مشروط و موقوف ہی اور یہ ترتیب بعینہٖ فلسفۂ ارتقار
کے مطابق ہی، ظاہر ہے کہ ابتدائے تکوین مین افراد اگر اپنے وجود کو دنیا کی ہر شے پر، موجودات
عالم کے ہر وجود پر مقدم نہ رکھتے، تو نتیجہ یہ ہوتا کہ تنازع للبقا مین وہ اپنی پوری حفاظت کیطرف
سے غافل رہجاتے، اقوی تر و مستعد تر دشمنون کے مقابلہ مین نہ ٹھہر سکتے، رفتہ رفتہ فنا ہوجاتے
اور یون نہ نسل و نوع ہی چل سکتی اور نہ ہیئت اجتماعیہ ہی کی تشکیل ہو پاتی، فطرت کو نسل
انسانی قائم رکھنی تھی، اس لئے لامحالہ انسان مین سب سے پہلے انھین جذبات کا نشو و نما ہوا
جن پر اس کے شخصی وجود کا انحصار تھا، اور حیات عمرانی کی بنیاد چونکہ اس وقت پڑی
جب افراد کی دماغی سطح ایک حد تک بلند ہوچکی تھی، اس لئے جن جذبات پر حیات عمرانی
کا دار و مدار ہے انھین نے نمو بھی سب سے آخر مین پایا، اور چونکہ ان مختلف طبقات کے جذبات کی
تاریخ تکوین مین اختلاف رہا ہی، یعنی یہ سب ایک ہی وقت مین یک بیک نہین پیدا ہوگئے
بلکہ کچھ پہلے پیدا ہوئے، کچھ ان کے بعد، اور کچھ اون کے بھی بعد، اس لئے اس اختلاف تاریخی
کی مطابقت مین اون کی قوت کے مدارج بھی مختلف ہین، جو جذبات قدیم ترین ہین وہی
انسانی سرشت مین عمیق ترین طور پر منقش ہوگئے، جو بعد کے ہین انکے نقوش نسبۃً ہلکے ہین،
اور جو جذبات سب سے آخر مین پیدا ہوئے ہین اون کی قوت بھی ضعیف ترین ہی، چنانچہ
آج جو کیفیت دنیا مین مشاہدہ مین آرہی ہے، یہ اسی اختلاف مدارج اور ترتیب جذبات

مخلفہ کا نتیجہ ہے، ہر فرد کو عموماً اور طبعاً سب سے بڑھکر عزیز اپنی جان ہوتی ہی، پھر اپنی اولاد اور بیوی، اور پھر درجہ بدرجہ، بھائی بہن، ماں، باپ، عزیز، دوست، پڑوسی وغیرہ، اور جب کبھی ان طبقات کے درمیان باہم تصادم واقع ہوجاتا ہی، تو عموماً اور اکثر پاسداری اسی جذبہ کی کیجاتی ہے، جس کے نقوش فطرت بشری میں سب سے زیادہ گہرے ہین، غیرون کے مقابلہ مین حمایت و نصرت ہموطنون کی، ہمسایون کی، برادری والون کی، کیجاتی ہے، پھر ان کے مقابلہ مین اہل و عیال کی، اور اہل و عیال کے بھی مقابلہ مین خود اپنی، اپنی حاجتمندی و مفلسی کے وقت ملنے والون کا مال اڑا لیا جاتا ہے، دوستون کے روپئے کی بے تکلف چوری کرلیجاتی ہی، عزیزون کے سامان پر ہاتھ صاف ہونے لگتا ہے، اپنے ذاتی شوق کے آگے بیوی کا زیور بے دھڑک فروخت کر ڈالا جاتا ہی، پھر شدید قحط کے زمانہ مین مسلسل بھوک سے عاجز آکر فاقہ کش والدین اپنی اولاد کو مٹھی مٹھی بھر اناج کے عوض مین بیچ ڈالتے ہین، بلکہ بعض انتہائی شدید صورتون مین پیٹ کا عذاب اتنا سخت ہوتا ہے، کہ ماں اور باپ اپنی سگی اولاد کو بھون بھون کر کھا بھی ڈالتے ہین، ایسے سارے واقعات شواہد ہین اسی کلیہ کے،

لیکن فطرت کا مقصود محض افراد کی زندگی اور صحت سے نہین پورا ہوتا، نظام کائنات کا سلسلہ قائم رکھنے کے لئے بنیاد کار، افراد کا نہین بلکہ نسل و نوع کا وجود ہے، اس لئے حیات نسلی کو حیات شخصی پر مقدم ہونا چاہئے، چنانچہ واقعات کے عالم مین یہ مشاہدہ ہے کہ فرائض بقائے نوعی اور بقائے شخصی مین، جب کبھی تضاد و تصادم واقع

ہوجاتا ہی، تو منافع شخصی کو منافع نسلی کے مقابلہ مین دب ہی کر رہنا پڑتا ہی، سرشت بشری کا قانون یون نہ ہو تو یہ آیندہ نسلون کا سلسلہ چل سکتا ہی اور نہ نوع انسانی کا وجود باقی اگر باپ اولاد کی تعلیم و تربیت، پرورش و نگہداشت پر اپنا لطف، اپنا نفع، اپنی دلچسپیان اپنا آرام، اپنا روپیہ، اپنا وقت قربان کرنا چھوڑ دین، اگر مائین زمانۂ حمل کی تکلیفین، اور مشقتین، وضع حمل کے خطرات، اور رضاعت کی بے لطفیان اور بے چینیان جھیلنے سے انکار کر دین اور اگر والدین بچون کی پرداخت و کفالت کی خاطر اپنی صحت تک کو معرض خطر مین نہ ڈال دیا کرین، تو کیا ممکن ہو کہ موجودہ نسل کا وارث کوئی فرد بشر چندروز کے بعد روے زمین پر باقی رہجائے؟ اور یہ سب چیزین اگر نہ ہون، تو نوع انسانی کب تک چل سکے؟ غرض نظام عالم کے قیام و تسلسل کے لیے لازمی ہے کہ افراد مین ذاتی منفعت ذاتی آسایش وغیرہ تمام ذاتی جذبات، فرائض نسلی و نوعی کے سامنے مغلوب ہین، لیکن حیات انسانی کا ارتقا یعنی ترقی تمدن جس شے کا نام ہے، اوس کو وجود مین لانے اور پھر اس کے باقی رکھنے کے لیے اسی قدر کافی نہین کہ جذبات ذاتی، جذبات نسلی سے مغلوب ہین، بلکہ یہ بھی ضرور ہے کہ جن جذبات پر حیات عمرانی منحصر رہا ہے، انھین بھی جذبات ذاتی پر غلبہ و تفوق حاصل رہے، ارتقاے حیات کی جس شکل کا نام تمدن و مدنیت رکھا گیا ہے، غور کرنے سے واضح ہوگا کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہین کہ وہ افراد کے لیے ایک سبق ہو تحدید حریت کا، ایک درس ہو ضبط نفس کا! اجتماعی زندگی کی جتنی صورتین اس وقت تک بروے کار آچکی ہین، ان سب مین خصوصیت مشترک بھی پائی گئی ہو، کہ افراد کی غیر محدود آزادی و مطلق العنانی

کا کچھ جزو سلب ہو گیا ہے، ایک لوہے کی سلاخ ہمارے سامنے رکھی ہے، ہم اسے اٹھاکر آگ پر رکھ دیتے ہیں، گرمی پاکر اس کے ذرات میں جو اب تک باہم بالکل منضم تھے انتشار شروع ہو جاتا ہے، دوسرے الفاظ میں اس کے ذرات مطلق العنان ہوکر آزادی کے ساتھ حرکت کرنے لگتے ہیں، اب اگر ہم اسے ٹھنڈا کر کے اس کے ذرات میں اجتماع و انضمام پیدا کرنا چاہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ذرات ترکیبی کی مطلق العنانی سلب ہو گئی اور بجائے حرکت کے ان میں سکون پیدا ہو گیا،

یہ حال تمام طبیعی و کیمیاوی اجتماعات و مرکبات کا ہے، اور اس سے بڑھکر یہ کلیہ حیوانی و انسانی اجتماعات پر صادق آتا ہے، جہاں چند افراد نے مل جل کر ایک گروہ یا جماعت بنائی، بس اس کے معنی ہی یہ ہوئے کہ اُن کی حیثیت اب افراد کی نہ رہی، بلکہ اس مجموعہ کے ارکان کی ہو گئی، اب وہ گروہ یا جماعت جو ضوابط و قوانین نافذ کرے گی، وہ ہر رکن کے لئے واجب العمل ہوں گے، اجتماعی منافع کے سامنے انفرادی منافع نظر انداز کر دیئے جائیں گے، اور افراد کو اجتماعی اغراض پر اپنے ذاتی و شخصی اغراض قربان کر دینے ہوں گے، ارتقائے تمدن کی ہر منزل کے ساتھ ساتھ اس کی یہ خصوصیت بھی ترقی کرتی جاتی ہے، چنانچہ جو قومیں مادی معیار سے سب سے زیادہ مہذب و متمدن سمجھی جاتی ہیں، ان کے افراد کا بال بال طرح طرح کی پابندیوں میں جکڑا ہوتا ہے، چلنا، پھرنا، سونا، اٹھنا، بیٹھنا، کھانسنا، بولنا، کھانا، پینا، غرض روزانہ زندگی کا کوئی چھوٹا سا فعل بھی ایسا نہیں جس میں مہذب قوم کا کوئی فرد آزاد و مختار ہو، ایک ایک حرکت پر سوسائٹی کی طرف سے قواعد مقرر ہیں، ادنیٰ سے ادنیٰ جنبش پر ضوابط نگران، اور رکھ نہ سہی

توکم ازکم "ٹیکیٹ" کا بار تو ہر وقت گلے کا ہار،

یہاں تک جو کچھ گذرا اوس کے ماحصل کو دفعات ذیل مین رکھ سکتے ہین:۔

(۱) حیات انسانی مشتمل ہے، حیات شخصی، حیات نسلی، اور حیات عمرانی پر،

(۲) حیات کے ان اصناف سہ گانہ مین اکثر اختلاف و تضاد واقع ہو جاتا ہے

(۳) فطرۃً و طبعاً حیات شخصی کے جذبات و آثار نہایت قدیم اور نہایت قوی ہین

(۴) لیکن نظام کائنات کے قیام و بقا کی صورت صرف یہ ہے کہ حیات نسلی کے جذبات کو حیات ذاتی کے مقابلہ مین قوی کیا جائے، اور ضروریات نسل و نوع کو ضروریات ذاتی و شخصی پر مقدم رکھا جائے،

(۵) ارتقاے تمدن اس کا متقاضی ہے کہ حیات عمرانی کے جذبات کو بھی حیات ذاتی کے مقابلہ مین تقویت پہنچائی جائے،

ان مقدمات کے ذہن نشین ہو جانے کے بعد اگر تمدن کی ترقی اور نظام کائنات کا قیام مد نظر ہے، تو اس کے سوا چارہ نہین کہ مصنوعی ذرائع اور خارجی تدابیر سے افراد کی خودی، خود غرضی، خود پرستی کی تمام صورتون کو دبایا جائے، اور ان کے مقابلہ مین انھین ایثار، ضبط نفس، ہمدردی، و خدمت خلق کا خوگر بنایا جائے،

اس مقصد کے حصول کے لئے جو طریقہ اس وقت تک دنیا کے تجربہ گاہ مین سب سے زیادہ موثر اور کارگر ثابت ہوا ہے وہ طریق "مذہب" ہے، جنت کے اشتیاق مین بھوکے رہو، پیاسے رہو، مشقت اٹھاؤ، تکلیف برداشت کرو، اپنی سخت سے سخت توہین گوارا کرو

تمہارے جنت کے شوق میں مال لٹاؤ، اپنے کو مٹاؤ، عزیزوں قریبوں کی قربانیوں کا تحفہ پیش کردو یہاں تک کہ اپنی جان عزیز کو قربان کردو، اللہ کی راہ میں بوقت ضرورت اپنے بھائی کو مارو، بہن کو قتل کردو، اکلوتے بیٹے کے حلق پر چھری پھیردو، دوزخ کے خوف سے، عذاب الٰہی کی دہشت سے، بڑے سے بڑے اور چھوٹے سے چھوٹے گناہوں اور بدکرداریوں سے بچو، یہ خلاصہ ہے ساری تعلیمات مذہب کا، اور ان تعلیمات پر عمل اپنے اپنے درجہ و بساط کے لحاظ سے اکروڑہا کروڑ ارباب مخلوق شروع سے آج تک برابر کرتی چلی آرہی ہے۔

معترض سوال کرسکتا ہے کہ اس غرض کے لئے مذہب کی کیا تخصیص ہے، اگر فلسفۂ اخلاق کی تعلیم عام کردیجائے جب بھی یہ مقصد حاصل ہوسکتا ہے؟ لیکن یہ سوال وہی پیش کریگا جو فطرت بشری کے قوانین سے ناواقف ہوگا، اول تو فلسفۂ اخلاق کی تعلیم کی اشاعت عام ہے کس کے بس کی بات، لیکن اس عملی دشواری سے قطع نظر عام انسانی افراد جس ذہنی سطح پر ہوتے ہیں اس کے لحاظ سے ان میں یہ قابلیت ہی کہاں ہوتی ہے کہ وہ کسی فعل کو اختیار یا ترک اس کے عقلی حسن و قبح کی بنا پر کریں، اور اپنا محرک عمل، قانون منطق یا آئین استدلال کو رکھیں، اور پھر بالفرض خود غرضانہ و خود پرستانہ زندگی کے نقصانات کسی طرح ان کے ذہن نشین کر بھی دیئے جائیں تاہم دلائل عقلی و براہین منطقی اپنے اندر وہ زبردست قوت و اثر کہاں سے لاسکتے ہیں، جو الہامی و غیبی احکام کا حصہ ہے، فطرت بشری اس پر مجبول ہے کہ جن تحریکات کا اثبات دلائل عقلی سے نہیں ہوتا، ان کی نفی بھی دلائل عقلی کے بس میں نہیں ہوتی، جو شے دلیل کی راہ سے آتی نہیں، وہ دلیل کے راستہ سے نکالی بھی نہیں جاسکتی،

جذبات کا مقابلہ صرف جذبات ہی کر سکتے ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ خودی، خود غرضی اور خود پرستی کے دواعی و محرکات (کم از کم براہ راست دواعی و محرکات) دلائل عقلی و براہین منطقی نہیں ہوا کرتے، بلکہ محض جذبات ہوتے ہیں، پس ان جذبات کا اگر زور توڑنا ہی تو یہ ناگزیر ہے، کہ ان کے مخالف جذبات ہی قوی تر اور محکم تر پیدا کیے جائیں، اور یہ جذبات حسنہ، جذبات خبیثہ کو اس طرح ہڑپ کر جائیں جس طرح اژدہا سانپوں کو نگل جاتا ہی اور یہ مقصد ایک وحی و الہام کرنے والی ذات ایک عقل و ادراک، ہوش و خرد، روح و مادہ سے مافوق و ماوراء مادہ ہستی، اور ایک چون و چرا، ردّ و قدح، نقد و جرح سے بالاتر و بلند تر حاکم کے ماننے ہی سے پورا ہو سکتا ہے،

یہی لم ہے اس تاریخی حقیقت کی، کہ جن قوموں میں مذہبی جوش و خروش کی روح قوی ہوتی ہے، وہ کائنات ارتقاء کی کشمکش اور تنازع للبقا میں ہمیشہ اُن قوموں پر غالب آگئی ہیں جنکی دینی بندش ڈھیلی ہو چکی ہو، آغاز اسلام میں مسلمان گنتی کے چند افراد یا چند سکڑوں تھے، سامان حرب سے بھی معرا لیکن جوشِ دینی و حمیت مذہبی سے لبریز، اپنے سے کہیں زائد تعداد اور کہیں زائد دولت و سامان رکھنے والے اہل عرب پر غالب آگئے، دور فاروقی میں مسلمان غیرت ایمانی کے پتلے تھے، اپنے سے کہیں زائد آراستہ و مہذب اور اپنے سے کئی کئی گنے زائد، ایرانیوں اور رومیوں کے تخت و تاج پر قابض ہو کر رہے، غزنی اور غوری کے سپاہی "نیم وحشی" سہی، جنگجو سہی، پھر بھی دم کے دم میں قدیم ہندی تہذیب و تمدن کا چراغ گل کر گئے،

یہ سب شواہد ہیں اسی حقیقت تاریخی کے کہ ارتقار حیات اقوام میں مذہب کو دخل عظیم ہے،
اور مذہبیت اس کا ایک عنصر اہم ، بے شبہہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعض سیاحون کے بیان کے
مطابق آج بعض قبائل دنیا میں ایسے بھی موجود ہیں جنہین کوئی مذہب سرے سے رائج ہی نہین
مثلاً امریکہ کے اسکیمو ، اور با این ہمہ وہ زندہ ہین، لیکن اگر ان متفرق جہان گرد سیاحون کا بیان
معتبر مان لیا جائے ، تو یہ بھی تو انھین بیانون سے ثابت ہے ، کہ ان لا مذہب قبیلون مین
سرے سے کوئی تمدن بھی نہین ، ! اور اس سے کلیۂ بالا کی تضعیف کے بجائے اور تقویت ہو گئی
گویا ایک نظیر اور اس کلیہ کی ہاتھ آگئی ، کہ جہان مذہب نہین ، وہان تمدن بھی نہین ! اور بالفرض
اگر ان مین کسی حد تک تمدن تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہ قبائل جغرافیائی حیثیت سے ایسے مقام پر
آباد ہین جہان رہکر انھین دوسرے قبائل و اقوام کے ساتھ تنازع للبقا مین کسی جد و جہد کی حاجت
نہین پڑتی ، اور اس لئے ان کی مخصوص استثنائی حیثیت سے سارے روے زمین کے متعلق کوئی
استنباط کیسے صحیح ہو گا ، جہان تنازع للبقا ئین کلی جد و جہد کی ضرورت قدم قدم پر ناگزیر ہے
یہ سچ ہے کہ مذہب کا ایک بڑا حصہ ایسے اعمال ، عقائد و رسوم پر مشتمل ہوتا ہے جو حیات
اقوام مین براہ راست معین نہین ہوتا ، اور اس لئے اس جزو کی قیمت ارتقائی نقطۂ نظر سے کچھ
نہین ہوتی ، لیکن مذہب کے عمرانی و معاشری جزو کو زوردار اور قوی الاثر بنانے کے لئے لازمی
ہے کہ اس مین عقل سے ماوراء حواس و ادراک سے مافوق ، اور تجربہ و مشاہدہ سے برتر رسوم
وعقائد کا طلسم قائم رہے ، مذہب ہے ، اگر اس کے تمام مافوق العقل اجزاء حذف کر دیئے جائین
اور اسے صرف ایک معقولی مذہب بنا دیا جائے ، تو وہ ایک فلسفہ [illegible] مذہب باقی

ہی کیوں رہنے لگا،

مذہب ترقی تمدن، و ارتقاء حیات میں مانع ہی نہیں ہوتا، بلکہ ترقی تمدن کا مدار چونکہ ایک بڑی حد تک حیات انسانی کے شعبہ جات ثلثہ کے درمیان ایک خاص توازن و تناسب قائم رکھنے پر ہے، اس لئے مذہب نے بھی اپنے تمام مہمات شرائع میں اسی اساسی حقیقت کو پیش نظر رکھا ہے، ذیل میں چند مثالیں ملاحظہ ہوں،

(۱) بقائے حیات شخصی کے لئے سب سے مقدم ضرورت غذا و تغذیہ کی ہے، اس فطری تقاضہ کا عملاً نتیجہ یہ نکلا کہ انسان سب سے زیادہ حریص کھانے پینے پر ہوگیا، اور اس کے مقابلہ میں ہر شے سے بے پروا، مذہب نے اس گہری حقیقت کو پیش نظر رکھکر اپنا ایک اہم فرض یہ رکھا کہ اس ہوس کا زور توڑے، اور اس حرص میں اعتدال پیدا کرے، اسلام میں روزہ ایک پورے مہینہ کی طویل مدت کے لئے فرض کردیا گیا، اور نفل روزوں کے طرح طرح کے فضائل بیان کرکے انکی ہر طرح ترغیب دیگئی،

(۲) حیات معاشری و عمرانی کے حق میں جو شے سم قاتل کا درجہ رکھتی ہے، وہ افراد کی انانیت، خودی و خود پرستی ہے، مذہب نے رکوع سجود، نماز، نماز باجماعت اور حج کے ذریعہ سے اس جذبہ کو فنا کردینے کی پوری کوشش کی، بڑے سے بڑے متکبر تاجدار کو نماز کے وقت یہ نظر آجاتا ہے کہ مثل عام افراد کے وہ بھی اپنی ہستی کے لئے کسی بالاتر قوت کا محتاج ہے، اور اس حیثیت سے اسے اپنے ہمجنسوں پر کوئی تفوق نہیں ہے، اور نماز باجماعت میں تو یہ احساس کئی گنا بڑھ جاتا ہے جس مذہب میں نماز باجماعت اور حج جیسے عالمگیر اجتماع کی تاکید ہے، اس نے اس نکتہ کو دوسرے

مذاہب سے بہتر سمجھا ہے،

(۳) جن افعال پر بقائے حیات شخصی براہ راست مشروط و موقوف ہے، ان کے بعد ان اعمال کا نمبر آتا ہے، جو ان میں بالواسطہ معین ہوتے ہیں یعنی اعمال کسب معیشت یہی نفسیاتی راز ہے، اس کا کہ افراد کو اپنی جان کے بعد ہی اپنا مال سب سے زیادہ عزیز ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اپنے مال کو اپنی ہی ذات تک محدود رکھے تو حیات اجتماعی کا فوراً خاتمہ ہو جاتا ہے، مذہب نے یہاں بھی فطرت بشری کی تصحیح نباضی کر کے حب مال پر ضرب لگائی زکوٰۃ کو فرض قرار دیا، خیرات کی تاکید کی اور بخل کی مذمت سخت سے سخت الفاظ میں کی

(۴) حیات اجتماعی کو براہ راست ترقی دینے کا بہترین ذریعہ یہ ہے کہ مختلف طبقات کے افراد باہم میل جول رکھیں اور عمر میں کم از کم چند مواقع ایسے ضرور آئیں کہ شاہ و گدا، امیر و غریب، عالم و جاہل ایک سطح پر کھڑے ہوں، اس غرض کے لیے دوسرے مذہبوں نے مختلف مقامات کو مقدس قرار دیکر، وہاں کی زیارت اپنے پیروؤں پر واجب کر دی اسلام نے حج، زیارت حرمین جمعہ و عیدین کے احکام کے ذریعہ سے ان مصالح کی رعایت بوجہ احسن کر دی،

(۵) فرائض و واجبات کے علاوہ مذہب نے عموماً جن اعمال کو افضل و اشرف قرار دیا ہے، اور جن کے فضائل کو خاص طور پر موکد کیا ہے، وہ اکثر وہی ہیں، جن سے انسان کے جذبات خودی و خود پرستی فنا ہو جائیں، جو لوگ غصہ کو ضبط کرتے ہیں، اپنے نفس کے لیے انتقام نہیں لیتے، اور تکبر و غرور سے بچتے ہیں، دوسروں کے ساتھ نیکی کرتے

ہین، اسیون کی بڑی بڑی فضیلتین بیان ہوئی ہین، اوران سب کو آخرت مین بڑی بڑی امیدین دلائی گئی ہین، لیکن ایک گال پر طمانچہ مارنے والے کے سامنے دوسرا گال کر دینے کا حکم افراط کے مقابلہ مین تفریط ہے، اس لئے جو مذاہب زیادہ مکمل ہین، انھون نے اس جزو کو نظر انداز کر کے انتقام کی پوری اجازت دیدی ہے، البتہ اس کے حدود سختی کے ساتھ قائم کر دئیے ہین اوران قیود کو توڑنا خود ایک جرم قرار دیدیا ہے، طرح طرح کے مجاہدے اور ریاضتین جو تمام مذہبی پیشواؤن کے لئے تمغۂ امتیاز رہی ہین، اون کے روحانی مصالح جو کچھ بھی ہون، ارتقائی نقطۂ نظر سے اُن کی یہ حکمت ظاہر و واضح ہے کہ افراد کی انانیت شکستہ ہو، اور پھر ہجرت کی اس قدر ترغیب صاف اوصر اشارہ کر رہی ہے، کہ مقاصد کے سامنے وطن واہل وطن کی محبت مغلوب رہے، اور یہ نہ ہونے پائے، کہ ارتقائی جدوجہد مین زمین کے ٹکڑون کی محبت کسی بلند مقصد اور اعلی مطمح نظر کی عنان گیر ہو جائے،

(۶) جذبات شخصی کے بعد ہی شدت وحدت کے لحاظ سے جذبات نسلی کا نمبر آتا ہے، اور کبھی ان مین اور جذبات عمرانی مین بھی آکر تصادم وتعارض واقع ہو جاتا ہے، اس واسطے مذہب نے جذبات نسلی کو بھی حدود کے اندر رکھنے کا پورا انتظام کیا ہے، حرام کاری پر سخت سے سخت وعیدین نیا ہین بھی اسکے لئے انسانی تعزیر، عصمت وعفت کے مناقب، تعداد ازواج کی تحدید اور پھر جو مذہب سب سے زیادہ مکمل ہے اسمین اشاعت فحش تک کیلئے سخت سزائین، ان سب کی غرض ومقصود ارتقائی نقطۂ نظر سے یہ ہے، روزہ کی حالت مین دن دن بھر اور اعتکاف وا احرام کی حالت مین ایک مدت تک شب وروز مسلسل وجائز حظوظ نفس سے پرہیز بھی اسی قبیل سے ہے،

غرض مذہبی پابندیان گو بعض شخصی منافع اور افراد کی ذاتی لذت پرستیون کی راہ مین کیسی ہی حائل ہون اور گو یہ بعض حالات مین افراد کو کیسی ہی شاق گذرتی ہون لیکن جماعت کے حق مین براہ راست، اور پھر اسطرح افراد کے حق مین بھی بالواسطہ، رحمت ہی رحمت ہین، اور معیار ارتقائی پر پرکھنے کے بعد مذہب، زحمتون سے کہین زائد رحمتون ہی کا سبب نظر آتا ہے، البتہ اسکے یہ معنی بھی نہین کہ مذہب کے حدود مین تخلیط کا احتمال نہین، دنیا کی ہر دوا کو مرض مین اور ہر تریاق کو زہر مین تبدیل کردینا ممکن ہے، اور مذہب اس کلیہ سے مستثنیٰ نہین، مذہب کی قیود اور پابندیان جب خود مذہب کی قائم کی ہوئی حدود سے متجاوز ہو جاتی ہین، یا مذہب کے عقائد مین بجائے حقائق کے محض چند اوہام کا اور اعمال مین بجائے اخلاق و معاملات کے چند رسوم کا مجموعہ بنجاتا ہے، اور مذہب سے روح نکل کر خالی پوست ہی پوست باقی رہجاتا ہے، تو اس وقت مذہب جس طرح مذہب نہین رہجاتا بلکہ محض مذہب کا لفافہ مذہب کی ایک محرف تصویر یا اسی طرح اسکی ارتقائی قیمت بھی اس وقت صفر ہو کر رہجاتی ہے اور ارتقائی حیثیت سے وہ مفید ہونے کی جگہ الٹا مضر ہونے لگتا ہے،

تصحیح اغلاط

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳	۱۷	برسب	بہت	۸	۱۰	سکین	تسکین
۹	۱۴	یا	×	۳۰	۷	سے	لی
۳۶	۱۲	حفی	خفی	۵۳	۱۷	ضرور	×
۵۴	۲	اون کی	اپنی	۵۴	۳	بیان	×
۵۵	۲	خلافت	ترک موالات و خلافت	۵۵	۲	مولانا محمد علی	علی برادران
۶۶	۳	علوم ذہنی	ذہنی علوم	۶۸	۱	مواقع	موانع
۶۹	۳	مرادف	مترادف	۷۱	۱۳	ہی	بھی
۷۱	۱۳	چھچھلے	چھچھلتے	۷۳	۱۱	شبہ	بلاشبہ
۷۴	۱۱	۰	جاتا	۷۶	۱۴	۰	ہی
۷۷	۱۵	سے	تی	۸۰	۱۲	چیز	شئے
۸۱	۶	حقیقت	[illegible]	۸۱	۱۱	وہی	ویسے ہی
۸۲	۱	موذی بچوسکے	[illegible]	۸۵	۳	زرات	ذرات
۸۶	۴	افعالی	فعالی	۸۶	۸	استحالات	محالات
۹۵	۱۳	۰	جو	۹۹	۴	۰	کہ
۹۹	۸	فرص	فرض	۱۰۱	۳	ذیشعور	ذی شعور
۱۰۴	۱۲	سے	یا	۱۱۷	۹	جلاسے	جلوسے
۱۳۰	۹	سے	بھی ہوتا ہے	۰	۰	۰	۰